

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

ENERO-FEBRERO DE 1930.—NÚMERO 121.

LA VIDA DE UN DOGMA

(CONCLUSIÓN)

El libro de Eadmero es un verdadero manifiesto del partido fiel a favor de la Concepción. No entra en teologías sobre los puntos examinados por San Anselmo: pero en nombre de la piedad, y lleno de confianza de que, cualquiera que sea la ley común que los teólogos sacan a relucir, Dios es poderoso para eliminarla, afirma con decisión el privilegio de María.

Parece que este libro tuvo su efecto. El siglo XII fué testigo de un renacimiento de la festividad, que Eadmero llora casi perdida. El impulso de este resurgimiento parece haber venido también del sur de Italia, y precisamente por medio de un sobrino de San Anselmo. De Inglaterra pasó la fiesta a Francia; la iglesia de Lyon la adoptó, y este hecho dió ocasión a otra más fuerte y explícita protesta de parte de un santo, en quien nadie puede negar especialísima devoción a la Virgen y el honor de ser uno de sus primeros panegiristas. El texto de esta carta de San Bernardo es bien conocido y así nos abstendremos de transcribirla. Pero no podemos menos de señalar los puntos de la misma que tocan de cerca a nuestro objeto.

Escribiendo a los canónigos lugdunenses se admira de que algunos de ellos (esto indica que no todos estaban conformes) hayan querido «mutare colorem optimum, novam inducendo celebritatem, quam ritus Ecclesiae nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio». En primer lugar la ignora la liturgia de la Iglesia. Pero replican: Se debe honrar a la Madre de Dios.—Muy bien. Mas este honor debe ir acompañado de discreción. Honra su pureza, su santidad, etc. «Haec mihi de illa cantat Ecclesia, et me eadem docuit decantare. Ego vero quod ab illa accepi, securus et teneo, et trado; quod non, scrupulosius, fateor, admiserim». Y sigue explicando por qué la Iglesia celebra su Natividad, apoyada en el pri-

330654

vilegio de Jeremías, y sobre todo del Bautista, que no ofrece duda. Y probado bien su propósito, pregunta: «Quid adhuc addendum his putamus honoribus?»—Replican: Que se honre la concepción que precedió a tan venerando parto, pues no podría ser éste honrado si aquélla no hubiera precedido.—Y qué diremos si a alguno se le antoja rendir ese honor a los padres y a los ascendientes? Sería cosa de aumentar hasta el infinito las fiestas. Y esto de pasar la vida en fiestas no es del destierro sino de la patria.

Y añade: Ninguna razón apoya esa fiesta. Acaso porque el nacimiento fué santo, lo ha de ser la concepción que precedió? ¿Y de dónde la pudo recibir? ¿No es más bien cierto que por haber precedido esa concepción desnuda de la santidad, debió la concebida ser santificada para que el parto fuese luego santo? ¿O es que la santificación pudo tener virtud retro-activa para santificar la concepción? Bien pudo la santificación de la concebida comunicarse a la natividad, pero en ningún modo a la concepción.

¿Mas de dónde pudo venir la santidad de la concepción? Para entender los argumentos del santo Doctor es preciso tener en cuenta la doctrina entonces corriente sobre la naturaleza del pecado original y su transmisión a los descendientes de Adán. San Anselmo hacía consistir este pecado en la privación de la justicia, que afectaba no sólo a la persona humana, sino a la naturaleza. Este pecado universal se halló en Adán como cabeza del linaje humano, en cuanto se hallaba en su potencia generativa toda su descendencia; y así el pecado se transmite por el acto de la generación, por la cual se comunica el mismo ser humano. Pero estas ideas no habían logrado carta de naturaleza en las escuelas. Otras más materiales enseña el Maestro de las Sentencias, que es preciso tener en cuenta para dársele buena de las dificultades, que entonces se oponían al esclarecimiento del privilegio mariano. Para Pedro Lombardo el pecado original es el «fomes peccati, scilicet, concupiscentia, vel concupiscibilitas, quae dicitur lex membrorum, seu languor naturae...» (II, d. 30, n. 7). ¿Y cómo se hallaba en Adán el pecado de todos sus hijos, y de qué manera se les trasmite? «*Materialiter atque causaliter, non formaliter, dicitur fuisse in primo homine omne quod in humanis corporibus naturaliter est, descenditque a primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nulla exteriori substantia in id transeunte*» (Ib. n. 13). Es decir, que en Adán se hallaba toda la masa que había luego de constituir la naturaleza humana de sus descendientes. Por esto quedó viciada con su pecado y al ser por la generación transmitida de los padres a los hijos les llega a éstos inficionada.

Supuesta esta teoría, ¿cómo se realizó la santificación de María y qué género de santificación fué esa? Se quiere decir que la santificación previno a la concepción, como antes se decía de la natividad? ¿Pero cómo pudo ser santificada la que no existía? O acaso «inter amplexus maritales

sanctitas se ipsi conceptioni immiscuit, ut simul et sanctificata fuerit et concepta». Pero ni esto admite la razón, porque la santidad no puede darse sin el Espíritu Santo, y qué sociedad hay entre el Espíritu Santo y el pecado. Como no se quiera decir que fué concebido sin la cooperación del varón, y por virtud del Espíritu Santo. Mas no creo que hasta el presente lo haya dicho nadie. Si, pues, es lícito hablar lo que siente la Iglesia, y ella siente la verdad, la Virgen gloriosa concibió del Espíritu Santo, pero ella no fué así concebida. Si, pues, no pudo ser santificada antes de la concepción, porque no existía; ni en la misma concepción por el pecado de naturaleza que a ella va ligado, nos queda que, después de concebida, recibió la santificación, la cual hizo santo el nacimiento, pero no la concepción. Y termina que sólo el Señor, concebido virginalmente, fué en su misma concepción santo.

Hallándose así las cosas, ¿cuál es el objeto de la nueva fiesta de la Concepción? No se ve. «Libenter gloriosa (Virgo) hoc honore carebit, quo vel peccatum honorari vel falsa induci videtur sanctitas. Alioquin nulla ei ratione placebit contra Ecclesiae ritum praesumpta novitas». Y porque más aparezca la importancia que el santo daba a este punto, añade: «Nam si sic videbatur (la conveniencia de la fiesta) consulenda erat prius Sedes Apostolica, et non ita praecipitanter atque inconsulte paucorum sequenda simplicitas imperitorum... *Romanae praesertim Ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc sicut et caetera, quae hujusmodi sunt, universa reservo*; ipsius, si quid aliter sapio, paratus iudicio emendare». Así hablaba S. Bernardo hacia el año 1140.

Y sus enseñanzas eran entonces las más comunes en las escuelas, siendo de ello una prueba el Maestro de las Sentencias, que escribe: «Sane dici potest et credi oportet, juxta sanctorum attestationis convenientiam, ipsam (carnem assumptam a Verbo) peccato fuisse obnoxiam, sicut reliqua Virginis caro; sed Spiritus Sancti operatione, ita mundatam, ut ab omni peccati contagione immunis uniretur Verbo... Mariam quoque totam Spiritus Sanctus eam praeveniens, a peccato prorsus purgavit, et a fomite peccati etiam liberavit, vel fomitem ipsum penitus evacuando et extenuando, ut ei postmodum peccandi occasio nullatenus extiterit». (Sent. III, d. 3, n. 1). Y más brevemente el maestro Blandini dice que la carne tomada por Cristo «fuit peccatrix in matre, sed superveniente Spiritu Sto., tota mundata est». (Sent. III, d. 3, n. 1. P. L. t. 192, c. 1.072).

La carta de San Bernardo tuvo varios opositores, y aun podemos añadir que dió ocasión a una viva controversia sobre la pureza original de la Virgen. Fué uno de los impugnadores del santo abad claravalense Abelardo. En éste y en los otros una cosa conviene poner de relieve, porque ayudará para la inteligencia de los doctores del siglo siguiente. Oigamos a uno de ellos, Pedro Comestor, el autor de la Historia Escolástica: «In massa naturae nostrae corruptae in Adam, divina gratia venam quamdam

reservavit, velut quoddam, ut ita dicam arminium, illam videlicet patriarcharum et prophetarum progeniem, ex qua Dominus noster humanam dignatus est sine peccati corruptione naturam assumere». De este modo respondían a la cuestión propuesta por San Anselmo y por los autores de las Sentencias sobre si la carne tomada por el Señor en el seno de la Virgen era una carne pura o manchada por el pecado de Adán. Era pura esa carne, porque era una porción preservada en Adán del pecado y que a través de largas generaciones llega hasta la Virgen en su original pureza, para entrar luego a formar el cuerpo de Jesús. Y así añade el mismo autor: «Unde credi potest naturam illam, quae assumpta est a Verbo post corruptionem totius humanae naturae in primo parente, ita tamen illaesam et ab omni contagione peccati immunem custoditam, ut usque ad susceptionem sui a Dei Filio semper libera manserit et nulli umquam peccato vel modicum pensum reddiderit» (Dict de Theol. Cath. VII, 1.020). Según esto Jesucristo, y como El su Madre, estuvieron exentos del pecado original por la misma razón de haber sido su carne preservada en Adán, y por tanto la Virgen no tuvo necesidad de ser redimida de un pecado, que ni de hecho ni de débito contrajo. Tal era la forma como miraban esta cuestión los maestros del siglo XII. Veamos cómo la planteaban y resolvían los grandes maestros del siglo XIII.

* * *

Las ideas de Alejandro de Hales, inglés de nación, de la Orden Franciscana y doctor de París († 1245) son las del Maestro de las Sentencias, cuya obra comenta. Rechaza la santificación de la Virgen *antes de su concepción*, que había impugnado ya San Bernardo; no admite tampoco la santificación en la concepción misma, que también hemos visto rechazado por el santo abad del Claraval; pero añadiendo una razón que luego veremos repetida: «Item, si B. Virgo non fuisset concepta in peccato, ergo non fuisset obligata peccato, nec habuisset reatum peccati. Si ergo quod non habet reatum peccati, non indiget redemptione, quia redemptio est propter obligationem ad peccatum et ad reatum peccati, ergo non indigeret redemptione per Christum, quod secundum fidem catholicam non est ponendum». Añade que la Virgen no fué santificada después de la concepción, y antes de la infusión del alma. Para la inteligencia de esta conclusión que más ampliamente desarrolla Enrique de Gante, se debe advertir que, según las opiniones de la época, la infusión del alma racional no se verificaba hasta los cuarenta días de la concepción en los niños y hasta los sesenta en las niñas. Los teólogos no hacían expresa excepción de esta ley sino para Jesucristo. Después de lo dicho, no queda sino que la Virgen haya sido santificada antes de su nacimiento, después de la infusión del alma en el cuerpo y la consiguiente constitución de la persona humana y la contracción del pecado original (Sum. Theol. III, q. IX, m. 2).

Vengamos ahora al Doctor Seráfico San Buenaventura, profesor en París después de la muerte de su maestro Alejandro de Hales. Habla del asunto en el comentario a la misma distinción III del libro III de las Sentencias. En el artículo I propone dos cuestiones: «Primo quaeritur de sanctificatione Virginis quantum ad congruentiam temporis». Es el problema que en el momento nos interesa. Sobre esta primera cuestión «primo quaeritur utrum caro Virginis sanctificata fuerit *ante animationem*; secundo quaeritur utrum anima ejus sanctificata fuerit *ante peccati originalis contractionem*; tertio quaeritur utrum sanctificata fuerit *ante nativitatis originem*.

Por la razón que hemos visto alegada por San Bernardo de que antes de la animación no hay ser racional y humano capaz de santificación propiamente dicha, concluye San Buenaventura: «Et ideo simpliciter concedendum, *quod caro ejus ante animationem non fuit sanctificata*». En la solución a la cuarta objeción habla extensamente de la fiesta de la Concepción celebrada por muchos «quos nec omnino laudare, nec simpliciter audeo reprehendere». No se atreve a aprobarla por no verla autorizada de los Padres, que «alias solemnitates B. Virginis, Spiritu Sancto docente, statuerunt», y porque San Bernardo, «praecipuus Virginis amator et honoris ejus zelator», reprende a estos devotos. Tampoco se atreve a reprenderlos como San Bernardo por los motivos que hay para celebrar dicha fiesta, a saber, la santificación de la Virgen, cuya fecha se ignora, y el mismo hecho de la concepción, la cual, aunque no haya sido santa, es sin embargo el comienzo de nuestra salud y un motivo sobrado para alegrarse y dar gracias al Señor. Y no cabe duda que la Virgen bendice a los que, no por vanidad, sino por devoción y con la conciencia de no contradecir a lo que enseña la Escritura, celebran esta fiesta.

A la segunda y más grave cuestión responde con el «Sed contra: Omnes in Adam peccaverunt» de S. Pablo, al cual siguen una serie de autoridades y argumentos sobre la universal redención de Jesucristo, sin excluir de ella a la Virgen. La larga discusión que sigue termina con estas palabras, que son la conclusión del autor: «Huic ergo positioni adhaerentes propter honorem Jesu Christi, qui in nullo praejudicat honori Matris, dum Filius Matrem incomparabiliter excellit, teneamus, *secundum quod communis opinio tenet*, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem».

En la tercera cuestión, la santificación antes del nacimiento, no cabe duda sobre la mente del santo Doctor. La Iglesia lo tiene por indudable, puesto que celebra la Natividad. Si ahora se quisiera averiguar qué día u hora fué santificada, «hoc ignoratur: tamen probabiliter creditur, *quod cito post infusionem animae fuerit facta infusio gratiae*. Quidquid tamen de hora sit, pro certo habendum est quod ante nativitatem sanctificata fue-

rit». Así sentían las dos primeras lumbreras de la Orden de S. Francisco. Vengamos ahora a sus coetáneos de la Orden dominicana.

Ocupa el primer lugar, según el orden del tiempo, el B. Alberto Magno, el autor de la mejor Mariología que la Edad Media nos dejó, el cual trata la cuestión en la misma forma y orden que los anteriores, pues lo hacía comentando el mismo libro de las Sentencias.

La primera cuestión que nuestro sabio maestro propone, es si la Virgen fué santificada *ante uterum* en sus padres. Y después de larga serie de argumentos por una y otra parte, responde: «quod tribus de causis B. Virgo et quilibet alius *non potest sanctificari in parentibus*». Supuesto, pues, que la santificación se haya verificado *in utero*, hay que averiguar «*utrum caro ejus sanctificata fuerit ante animationem vel post*». La respuesta es también categórica y ella ha dado lugar para que no pocos escritores y oradores poco reflexivos lanzasen contra el gran Maestro graves recriminaciones. «Dicimus quod B. Virgo non fuit sanctificata *ante animationem*, et qui dicunt oppositum, est haeresis condemnata a B. Bernardo in epist. ad Lugdunenses et a Magistris omnibus parisiensibus». La razón de esta solución es clara, y la definición de la Iglesia, y antes que ésta viniese, los mismos defensores de la sentencia inmaculista han dado la razón a S. Bernardo y a los otros Maestros (1).

La tercera cuestión es si «*post animationem et ante nativitatem data sit ei gratia*». A la cual responde «quod ante nativitatem ex utero sanctificata fuit; sed quo die, vel qua hora nescire quemquam hominem, nisi per revelationem: *nisi quod probabilius est quod cito post animationem conferatur, quam longe expectetur*» (In IV Sent. III, d. 3, art. 3-5).

Como vemos, es la doctrina común de los doctores de la época, la que exponen los tres autores que acabamos de estudiar. Con ellos concuerda otro gran maestro, aunque menos conocido, Pedro de Tarantasia, después Papa Inocencio V (1276) y elevado también al honor de los altares. La suma de su doctrina está compendiada en las palabras que siguen: «*Videtur conveniens et pie credibilis (licet de Scriptura non habeatur) ut cito post animationem, vel ipsa die vel hora (quamvis non ipso momento) fuerit sanctificata*». En todos se ve el mismo esfuerzo por adelantar la santificación de la Virgen María, pero sin llegar al momento mismo de la animación, por parecerles que esto iba contra la necesidad de redención por Jesucristo.

(1) Sto. Tomás habla de la misma suerte: «Sed cavendus est hic error quorundam, dicentium, in Adam remansisse aliquod materialiter non inquinatum macula originali et traductum in posteros, puta usque ad B. Virginem et de hoc corpus Christi fuisse formatum: quod est haereticum, quia quidquid in Adam materialiter fuit macula originalis peccati inquinatum est» (In Joannem III, l. V.)

Egidio Romano, discípulo fidelísimo de Sto. Tomás, y Arzobispo de Bourges, concuerda con los anteriores, como se puede ver por las palabras siguientes: «Ad quaestionem propositam, quantum spectat ad Virginem beatam, dicemus, *quod fuit concepta in originali*, sicut et aliae mulieres, *sed pie credendum est, quod quasi statim* postquam fuit in originali concepta, fuit ab originali mundata et in utero sanctificata, ut sit similitudo in contrarium de ipsa et Lucifero; ut sicut Lucifer in veritate fuit, et in veritate non stetit, *quia quasi statim avertit se a Deo per culpam*; sic B. Virgo in originali fuit, *sed in eo non stetit, nam statim fuit sanctificata per gratiam*. Et quia quando modicum deest, secundum Philosophum, intellectus accipit nihil deesse, *pie creditur quod valde modica fuerit morula* inter animae infusionem vel ejus conceptionem, et ejus per gratiam sanctificationem, *idcirco dici potest quod semper fuit sancta*» (Sent. III, d. III, dub. 2). ¡Qué poco le faltaba al insigne teólogo augustiniano para llegar a la exención del pecado original! ¡De cuán buena gana la hubiera aceptado de no haberse opuesto los principios teológicos de la redención universal de Jesucristo!

Enrique de Gante, apellidado *Doctor Solemnis*, dedica un largo tratado a estudiar la fiesta de la Concepción, que celebraban los normandos. En conexión con esta fiesta estudia el objeto de la misma con muchas y largas distinciones, viniendo a parar en las mismas conclusiones: que la fiesta se puede celebrar como fiesta de la santificación de la Virgen en el seno materno, la cual se verificó, no en el instante de la concepción, ni aun en el primer instante de la infusión del alma (que sería el 11 de Febrero), porque el pecado y la gracia se excluyen, *pero luego después, en un segundo instante*. (Quodl. XV, q. XIII).

* * *

Vengamos ya al gran Maestro de la Teología Escolástica, al Doctor Universal de la Iglesia, y veamos qué lenguaje emplea y qué elementos nuevos aporta a la solución del problema. Santo Tomás trata esta cuestión en sus comentarios sobre las Sentencias (I. III, d. 3, q. 1), que son la obra de su juventud, y luego en la Suma Teológica (III, q. 27), que representa la madurez de su pensamiento. Tiene también un opúsculo en que discute la cuestión de la festividad de la Inmaculada. La doctrina es en el fondo la misma, sólo en alguna parte puede ser más completa y más expresiva que en otras. Analicemos el texto de la Suma, añadiendo en nota los pasajes paralelos.

Propone el primer artículo la cuestión de si la Virgen fué santificada *ante natiuitatem ex utero*. La respuesta es afirmativa y se apoya en la autoridad de la Iglesia, que celebra la fiesta de la Natividad de la Virgen:

«non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo sancto» (1). En la discusión de su tesis comienza por afirmar que sobre el asunto nada nos dice la Escritura; pero como S. Agustín arguye sobre la Asunción, «ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero». Y el fundamento de su argumentación es el testimonio de la misma S. Escritura sobre Jeremías y el Bautista (2).

Es de notar la respuesta del Santo Doctor a la cuarta objeción. El pecado original, dice, que es pecado de naturaleza, se comunica «quando proles concepta animatur; unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari».

El segundo artículo propone la cuestión que hemos visto ya tantas veces propuesta, y cuya forma está calcada en la doctrina corriente de los teólogos inmaculistas de la época. ¿Fué la Virgen santificada *ante animationem*? La respuesta general, que es negativa, se apoya en algunos textos bíblicos, que interpretados típicamente, hemos visto muchas veces aplicados a la Virgen con diversos intentos, de los cuales concluye Santo Tomás: «Ergo etiam B. Virgo non fuit sanctificata, nisi postquam cuncta ejus perfecta sunt». En la discusión de la tesis alega dos razones por las cuales no pudo la Virgen ser santificada *ante animationem*. La primera es porque la santificación de que aquí se trata no es otra cosa que la limpieza del pecado original; pero este pecado no puede ser borrado sino por la gracia, cuyo sujeto es la criatura racional. Por consiguiente no pudo ser la Virgen santificada antes de la infusión del alma racional (3). La se-

(1) «Sed contra Ecclesia non solemnizat nisi pro aliquo sancto; solemnizat autem nativitatem B. V. ergo B. V. sancta nata est; ergo, antequam ex utero nasceretur, sanctificata fuit». (In III Sent. d. III q. 1, a. 1).

(2) «Lucae primo de Joanne Baptista dicitur: Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae; sed plus gratiae collatum est B. V. quam alicui sanctorum, ut in littera ex verbis Augustini dicitur: ergo B. V. adhuc in utero matris Spiritu Sto. repleta fuit; ergo et sanctificata». (Ib.) «Ad tertiam quaestionem dicendum quod B. V. ante nativitatem ex utero sanctificata fuit, quod colligi potest ex hoc quod ipsa super omnes alios sanctos a peccato purior fuit, ut ex hac littera habetur: velut divinae Sapientiae mater electa in qua nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur Sap. 7, 25; unde cum haec puritas in quibusdam fuisse inveniatur ut ante nativitatem ex utero a peccato mundarentur... non est dubitandum hoc multo excellentius matri Dei collatum fuisse». (Ib.)

(3) Respondeo dicendum quod, sicut Dion. (De div. nom. 12 c.) sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et immaculata munditia; unde cum sanctificari sit sanctum fieri, oportet quod sanctificatio emundationem ab immunditia spirituali ponat, prout nunc de sanctificatione loquimur. Emundatio autem a spirituali macula, scilicet culpa, sine gratia esse non potest... unde sanctificatio pertinet ad eos qui gratiae capaces sunt, quia proprium subjectum gratiae est rationalis anima; ideo ante infusionem animae rationalis B. V. sanctificari non potuit». (Ib.)

gunda es que, como sola la criatura racional sea capaz del pecado original, sola la prole concebida y animada está sujeta a dicho pecado. «*Si quocumque modo ante animationem B. Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indignisset salute et redemptione quae est per Christum*». Estas palabras contienen la más grave dificultad que los Maestros de la época oponían al privilegio mariano. Pero es preciso tener en cuenta que las palabras de Santo Tomás, como las de San Bernardo, se han de entender en función de las opiniones corrientes entre los defensores del privilegio y sin las distinciones que luego se introdujeron. El *quocumque modo* de arriba se puede entender de la santificación en los padres, del alma antes de unirse al cuerpo, de éste antes de recibir el alma, del semen generativo antes de la formación de ser humano, y en fin de cualquier momento que preceda a la constitución del ser racional y de la personalidad humana (1). Antes de tales momentos no *puede* haber pecado, ni puede, por tanto, hablarse de santificación en cuanto que ésta implica la limpieza de ese pecado. Jesucristo no sería Salvador de su Madre, pues ni la habría sanado de ese pecado, ni de otros actuales, que en ella nadie admite (2). Ya hemos visto que este principio de la universalidad de la redención por Jesucristo es un principio inconcuso desde San Agustín. Y que la Virgen no podía ser exceptuada nos lo declara la misma bula *Ineffabilis* en aquellas palabras: «*Omnes pariter norunt quantopere solliciti fuerint Sacrorum Antistites, vel in ipsis ecclesiasticis conventibus palam publiceque profiteri sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita numquam originali subjacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originis labe et iccirco sublimiori modo redemptam*». Por consiguiente, mientras no se halle este *modo más elevado de redención*, que conviene a la Virgen, el privilegio mariano, a pesar del celo del pueblo fiel, y a pesar de la piedad mariana de los Maestros, se vendrá a estrellar contra esta roca inmovible del dogma cristológico. Santo Tomás insiste en el mismo argumento en su respuesta a la objeción segunda: «*Si nunquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est*

(1) Ad secundum dicendum quod gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit. Est enim gratia perfectio personalis; peccatum vero originale directe est vitium naturae, et ideo non oportet quod gratia sanctificans a parentibus traducatur, si peccatum originale traducatur, sicut et originalis justitia, cui directe opponitur, traducta fuisset». (Ib.)

(2) Ad tertium dicendum quod haec puritas soli Homini Deo debebatur, ut ipse quasi unicus redemptor humani generis nulla peccati servitute teneretur, cui competeat omnes a peccato redimere, unde non hanc puritatem, *sed sub hac maximam virgo mater ejus habere deberet*. (Ib.)

universalis omnium Salvator» (1). No por eso se vaya a pensar que la idea que Santo Tomás tenía de la santidad de la Virgen era una idea pobre. Con San Agustín, San Anselmo, San Bernardo y los Maestros de su tiempo escribe: «*Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tanquam universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sua conceptione fuit sanctus... Sed B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur*».

La respuesta a la objeción tercera, fundada en la celebración de la fiesta que tenían muchas iglesias, es digna de consideración porque nos revela la razón que principalmente movía a Santo Tomás y a San Bernardo y a los otros Doctores a no admitir otro género de redención para la Virgen que el explicado. La Iglesia Romana no celebra esa fiesta, y Santo Tomás, que por tantos años había sido el teólogo de la Corte Romana, tenía por ley tomar esta Iglesia por norma de verdad. Todavía, porque la Iglesia Romana *tolera* esa fiesta en algunas partes, «*talis celebritas non est totaliter reprobanda*». Y él halla su motivo en la ignorancia del día preciso de la santificación, y pudiera añadir en el poco tiempo que, tanto él, como sus coetáneos, quieren poner entre la animación y la santificación. En su Quodl. VI, a. 7, donde estudia ex professo la cuestión «*utrum liceat celebrare Conceptionem Dominae nostrae*», distingue dos cuestiones: la fundamental de la concepción inmaculada, que resuelve en el mismo sentido que dejamos expuesto y la secundaria de la fiesta litúrgica, de la cual escribe: «*Nam Ecclesia Romana et plurimae aliae, considerantes Conceptionem Virginis in originali peccato fuisse, festum Conceptionis non celebrant. Aliquae vero considerantes sanctificationem ejus in utero, cujus tempus ignoratur, celebrant Conceptionem; creditur enim quod cito post conceptionem et animae infusionem fuerit sanctificata. Unde illa celebritas non est referenda ad Conceptionem ratione conceptionis, sed potius ratione sanctificationis. Sic ergo non est ideo celebranda Conceptio praedicta, quia fuerit sine peccato originali*».

No parece caber duda razonable sobre el pensamiento de Sto. Tomás y sobre el peso que para él tenía la autoridad de la Iglesia Romana en el asunto. Hemos ya visto con qué fuerza alegaba S. Bernardo esta misma autoridad contra la conducta de los canónigos de Lión. Veamos otro texto de

(1) Ad secundam quaestionem dicendum quod sanctificatio B. V. non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat; sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet, ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est, sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur, quae nunquam originali macula fuisset infecta, et ideo nec B. V. nec alicui praeter Christum hoc concessum est». (Ib.)

gran importancia para definir mejor los motivos de la actitud del Angélico. Tratando de si se han de bautizar los hijos de los judíos contra la voluntad de sus padres, responde diciendo: *Quod maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus emulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris... Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, judaeorum filii, invitis parentibus, baptizentur*» (II-II, q. 10, a. 12).

Quien ahora considere el estado en que se hallaba la cuestión de la Inmaculada, celebrada solamente por algunas iglesias particulares, que ni siquiera convenían en fijar el sentido de la misma, impugnada además como una novedad por santos y doctores eminentes, y luego oscura en sus relaciones con los otros dogmas fundamentales de la fe, verá si hay lugar para maravillarse de la conducta de los doctores de la Escolástica, y no más bien para alabar su discreción y la gravedad de su juicio en resolver este asunto. Sobre todo si se tiene en cuenta lo que ya hemos visto consignado claramente por Eadmero, que la fiesta de la Inmaculada y la creencia de este privilegio de la Virgen María había obtenido su favor entre los fieles y monjes devotos, y que la Teología Escolástica nunca acostumbra a gobernarse por estas manifestaciones de la piedad popular, sino por la Escritura, por los Padres, por la Iglesia y por la razón en las cosas que están a su alcance. Muy lejos nos hallamos aún del siglo XVI o XVII, cuando la Iglesia se inclinaba ya decididamente por la sentencia pía, y ésta había ganado terreno en las escuelas, y la reflexión teológica había ido mostrando que no se oponía a los dogmas consignados en la Escritura, en la tradición de los Padres y en la doctrina de la Iglesia, antes guardaba con todos ellos perfecta armonía.

* * *

Para formarse idea de la doctrina de Santo Tomás sobre el asunto que nos ocupa, será conveniente que prosigamos el análisis de los artículos del Santo Doctor. Su doctrina concuerda además con la de los sus coetáneos y viene a ser una declaración de la que, menos precisa, leemos en los Padres.

Siguiendo a San Anselmo, pone Santo Tomás la esencia del pecado original en la privación de la justicia original, y enumera entre los efectos y penas de ese mismo pecado la privación de los privilegios que la justicia original llevaba consigo: la subordinación perfecta de la parte sensitiva a la racional, la exención del dolor y de la muerte. El desorden de la parte sensitiva y su insubordinación contra la razón, es lo que se llama *jones peccati*, que es la tendencia habitual y radicada en nuestro ser de

cada una de nuestras potencias sensitivas a buscar su bien propio sin sujeción al gobierno de la razón, que es la regla próxima de nuestro obrar. Y es de notar que en la nueva economía de la gracia fundada en Jesucristo, aun borrado por el bautismo el pecado original cuanto a su esencia, queda todavía en nosotros cuando a los demás efectos, sin excluir esa tendencia al mal del *fomes peccati*. La plena restauración de la humana naturaleza no se verificará hasta la resurrección. ¿Ocurrió esto mismo en la Virgen María después que fué santificada ya en el seno materno?

A este punto responde Santo Tomás en la cuestión que vamos analizando. La sentencia de los doctores no era uniforme y acaso influía en ello el concepto que del pecado y sus efectos tenían; la del Angélico, que después de largo análisis rechaza varias opiniones por contradictorias, es como sigue: «*Restat ergo quod dicamus quod, vel totaliter fomes fuerit ab ea sublatus per primam sanctificationem, vel, si remanserit, quod fuerit ligatus. Posset enim intelligi quod totaliter fuerit sublatus fomes hoc modo, quod praestitum fuerit B. Virgini ex abundantia gratiae descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animae in ipsa quod inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis... ita quod quantum ad hoc gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis iustitiae. Et quamvis haec positio ad dignitatem Virginis matris pertinere videatur, derogat tamen in aliquo dignitati Christi absque cujus virtute nullus a prima damnatione liberatur*». Por esta razón de que Jesucristo sea el primero en gozar de esta perfección, como lo fué en gozar de la gloria corporal por la resurrección, se inclina Santo Tomás por la sentencia «*quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus... per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem ejus ab omni inordinato motu prohibentem*» (1).

Luego, con la venida del Espíritu Santo y la concepción de Jesucristo, «*in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite substracto*». Es verdad, añade en la solución a las objeciones primera y segunda, que el *fomes peccati* por las luchas que despierta en nosotros nos es ocasión de muchas victorias y más a los santos, pero este *fomes* es una inclinación al pecado, incompatible con la santidad de Jesucristo y también con la de su Madre. Por esto concluye: «*Sufficit autem in B. Virgine ponere perfectam virtutem ex abundantia gratiae; nec oportet in ea ponere omnem occasionem*

(1) «*Unde relinquitur, ut alii dicunt, quod fomes per essentiam post primam sanctificationem permanserit, sed impeditus est per gratiam sanctificantem ne in peccatum inclinaret, aut a bono retraheret. Contingit enim habitum aliquando ligari ne in actum exire possit, sicut scientia per ebrietatem, ut dicit Philos. in 7 Ethicor. In secunda vero sanctificatione fomes ille substractus est*». (Ib. a 2).

perfectionis» (ad 2). Atrás dejamos consignados algunos textos de los santos Padres sobre la santificación que la Virgen recibió el día de su anunciación. Santo Tomás los menciona en la objeción tercera y los explica luego de la manera siguiente: El Espíritu Santo produjo en la Virgen dos clases de purificación: una, como preparatoria a la concepción de Cristo, la cual no fué de alguna culpa, ni siquiera del *fomes*; consistió en el mayor recogimiento de su mente y la elevación de ésta a Dios. La otra la realizó el Espíritu Santo mediante la concepción de Cristo, que fué obra suya, y en ésta quedó la Virgen purificada totalmente del *fomes peccati*.

Prosiguiendo el Doctor Angélico su estudio sobre la santificación de la Madre de Dios, propone en el artículo cuarto la cuestión de si por la santificación dicha obtuvo la gracia de no pecar jamás. La respuesta general consiste en el texto ya conocido de San Agustín, el cual, tratándose de la Virgen María, no quiere hablar de pecado, por el honor de su Hijo. El argumento propuesto en la discusión del asunto merece notarse, puesto que es el mismo de donde la Iglesia vino a sacar más tarde el privilegio de la concepción inmaculada. «Respondeo dicendum quod illos, quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit, ut ad id, ad quod eliguntur, inveniuntur idonei, secundum illud II Cor. III, 6: *Idoneos nos fecit ministros novi Testamenti*. Beata autem Virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod angelus ad eam dicit: *Invenisti gratiam apud Deum, ecce concipies*, etc. Non autem fuisset idonea mater Dei si peccasset aliquando: tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Prov. XVII, 6: *Gloria filiorum, patres eorum*; unde et per oppositum ignominia matris ad filium redundasset; tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem II Cor. VI, 15: *Quae conventio Christi ad Belial?*; tum etiam quia singulari modo Dei Filius, qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima, sed etiam in utero. Dicitur autem Sap. I, 4: *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. Et ideo simpliciter fatendum est, quod beata Virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale, nec veniale*; ut sic impleatur quod dicitur Cant. IV, 7: *Tota pulchra est, amica mea, et macula non est in te*» (1).

Para que a la enumeración *nec mortale, nec veniale*, se pueda añadir

(1) «Quae quidem immunitas a peccato a tribus causabatur, scilicet, ex ligatione fornicis, qui ad malum non incitabat; ex inclinatione gratiae, quae ad bonum ordinabat, quamvis nondum per eam liberum arbitrium esset in finem stabilitum, sicut et in beatis, qui ad finem viae pervenerunt; et iterum ex conservatione divinae providentiae, quae eam intactam custodivit ab omni peccato, sicut et in primo parente ab omni nocivo protexisset». (Ib.)

un tercer elemento, *nec originale* (1), sólo falta una cosa, que se aclare bien ese concepto de pecado y los modos cómo en él se puede incurrir, y que se aclare también el concepto de redención y los modos cómo ésta puede alcanzar a los hijos de Adán. Cuando esto se haya realizado, se habrán quitado los obstáculos que en el siglo XIII se oponían a que de los principios y razonamientos expuestos por Santo Tomás y por los otros Doctores sus coetáneos se pudiera sacar adelante aquella conclusión porque la piedad de los fieles y la más intensa aun de los mismos Doctores suspiraba.

Después de una conclusión tan decisiva será bueno advertir cómo resuelve las dificultades sacadas de los textos patrísticos que atrás dejamos transcriptos. Los de Orígenes y San Basilio los echa a buena parte, distinguiendo una duda *infidelitatis*, y otra *admirationis et discussionis*. De esta última hablarían los dichos Padres (2). Pero al llegar a la acusación de vanagloria proferida por San Crisóstomo, Santo Tomás emplea una frase altamente significativa de su respeto por los Santos Padres: «Ad tertium dicendum, quod in verbis illis Chrysostomus *excessit*». Todavía, como si le pareciera haberse también él excedido con el santo, añade: «Possunt tamen exponi, ut intelligatur in ea Dominum cohibuisse non inordinatum inanís gloriæ motum quantum ad ipsam, sed id quod ab aliis posset aestimari» (ad 3).

Tenemos, pues, establecida la tesis que desde su primera santificación la Virgen María, en atención al oficio a que Dios la preparaba, quedó libre de toda tentación interna de pecado, subordinados totalmente sus sentidos a su razón, así como ésta se hallaba subordinada a Dios. Fué, además, confirmada en gracia, de tal suerte, que en todos los días de su vida no se interrumpiese lo más mínimo esta misma sujeción del alma al Señor.

Pero esto constituye la parte negativa de la santificación. En los dos

(1) Y no han faltado algunos que deseosos, sin duda, de ganarse el voto de Santo Tomás en la contienda medioeval sobre el privilegio de la Virgen lo añadieron en un texto del Santo. Así leemos en la exposición del Ave María (op. 6 ed. Vives): «Tertio, Excedit (María) angelos quantum ad puritatem, quia B. V. non solum est pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia ipsa Virgo nec originale, nec veniale, nec mortale peccatum incurrit». Siendo la doctrina de este opúsculo la misma que la de las Sentencias y de la Suma, que representan el principio y el fin de la carrera científica de Santo Tomás, no cabe duda que ese «nec originale» es interpolado.

(2) «Dubitatio, quæ sanat infirmitatem fidei, sine peccato esse non potest: nec talis dubitatio in B. V. fuit in tempore passionis; sed in ea remansit fides firmissima, etiam Apostolis dubitantibus. Sed fuit in ea quedam dubitatio admirationis, dum considerabat eum, quem tam digne genuerat, sic ignominiose tractari». (Ib.)

últimos artículos trata Santo Tomás de la positiva, y así en el quinto propone la cuestión de si la Virgen recibió por esta santificación la plenitud de todas las gracias. La respuesta afirmativa general está apoyada en las palabras del ángel: *Ave gratia plena*, que San Jerónimo glosa con estas otras: «Bene gratia plena, quia caeteris per partes praestatur, Mariae vero se tota simul infundit gratiae plenitudo». A lo cual añade el razonamiento teológico siguiente: «Respondeo dicendum quod quanto aliquid magis appropinquat principio in aliquo genere, tanto magis participat effectum illius principii. Unde Dionysius dicit quod angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quam homines. Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter. Unde et Joan. I, 17 dicitur: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. Beata autem Virgo María propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. *Et ideo prae caeteris majorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere*».

Las relaciones de María con Jesús, en su razón de Madre, son las de una continua e íntima comunicación de vida, cuyos frutos de gracia debían ser muy grandes. Y esto no sólo desde el momento de la encarnación del Verbo, sino desde la aurora del ser de María en razón del oficio a que estaba destinada y a que Dios la preparaba. Explica luego más este mismo concepto en la respuesta a la segunda objeción. A cada uno se le da la plenitud de la gracia según el oficio a que es elegido. Ahora bien, Cristo en cuanto hombre fué predestinado y elegido para ser Hijo de Dios poderoso para santificar, como dice San Pablo (Rom. I, 4). Esto es propio de El y así recibió tal plenitud de gracia, que de El redundase a todos, según las palabras de San Juan, I, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Pero la Virgen María «tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae, ita quod eum, qui est plenus omni gratia, in se reciperet *et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret*». Es decir, que la Virgen por razón de su maternidad divina recibió en sí plenitud de gracia, y comunicó al mundo esa misma plenitud, por cuanto le dió al mismo Autor de la gracia.

Esta plenitud de gracia de la Virgen es relativa y en ella distingue Sto. Tomás, en su respuesta a la segunda objeción, tres grados. El primero es la plenitud de gracia dispositiva «per quam redderetur idonea ad hoc quod esset mater Christi», la cual recibió en su primera santificación; el segundo fué la perfección de esta gracia por la presencia del Hijo de Dios en su seno, y el tercero fué la consumación, que alcanzó en la gloria.

La relación que hay entre estos tres grados de gracia son manifiestos, primero en la liberación del mal, pues la primera la limpió de la culpa original, la segunda la libró totalmente del *fomes peccati* y la tercera la libró de todo mal. Y en lo que toca a la comunicación del bien, la prime-

ra le dió la inclinación al bien, la segunda la confirmó en ese mismo y la tercera la perfeccionó en la fruición de todo bien (1).

Para concluir con este asunto propone Santo Tomás la cuestión de si esta santificación de la Virgen es propia y exclusiva de ella. La respuesta es clara. No es propia de la Virgen en lo que toca al hecho substancial de la santificación en el seno materno; pero sí lo es en lo que mira al grado de la gracia recibida, en lo cual tanto excede María a San Juan, cuanto la dignidad de Madre está por encima de la dignidad de profeta y precursor.

Llegados al fin de este breve resumen de la doctrina de Santo Tomás sobre la santificación de la Virgen, para mejor inteligencia de ella y de lo que nos queda por exponer, hemos de señalar los momentos naturales del origen del hombre.

1) Primero hemos de suponer los progenitores, que aun estando adornados de la gracia personal, no la pueden comunicar a la prole.

2) El acto de la generación, lícito y hasta meritorio, como acto personal, pero viciado en cuanto procedente de la naturaleza imperfectamente sanada por la gracia» (2).

3) La mezcla de las células generadoras, de donde procede el nuevo ser engendrado (concepción activa).

4) La formación de ese nuevo ser, o sea concepción pasiva.

5) La creación del alma por Dios, pedida por la anterior concepción.

6) La infusión del alma en el cuerpo y la consiguiente *animación*.

7) La constitución del nuevo ser humano por la unión del cuerpo con el alma racional.

8) La constitución de la persona humana, como perfección del nuevo ser humano concebido.

9) La vida de éste en el útero materno.

10) El nacimiento.

De todos estos momentos que constituyen el proceso de la venida de un *ser humano* a la vida, se ha de notar que en los cuatro primeros dicho ser no existe sino en potencia. El tiempo que media entre el cuarto y el quinto es desconocido. Los teólogos dan por seguro que en la concepción de Jesucristo esos momentos fueron simultáneos; en la Virgen también lo parecen suponer, excepto Enrique de Gante, que aplica la teoría general

(1) La misma doctrina en III Sent. d. III, a. 2 ad 3.^m quaest.

(2) «Ad tertium dicendum quod concubitus quo B. V. concepta fuit, meritorius creditur, non per gratiam omnino purgantem naturam, sed per gratiam perficientem personas parentum; et ideo non oportuit, quod in prole concepta, statim sanctitas esset, non propter repugnantiam actus matrimonii ad sanctitatem, sed propter repugnantiam vitii naturae nondum curati». (Ib.)

de que mediaron sesenta y cinco días. Los momentos 5) a 8) son tempore simultáneos, pero hay en ellos sucesión de naturaleza.

Por aquí se comprenderá fácilmente cómo nuestros teólogos se nieguen a admitir que la Virgen haya sido santificada antes de la infusión del alma y la consiguiente constitución del ser y de la persona humanas. No existiendo la persona no podía hablarse de santificación personal. Además, si *alguna santificación* se verificase en esos cuatro primeros momentos, ésta vendría a suprimir de raíz la contracción del pecado original, de cuya transmisión es vehículo el cuerpo, y que no aparece sino al formarse el ser humano. No habría en este caso ni pecado en acto, ni débito de pecado. El ser así santificado estaría en el caso del concebido milagrosamente (Sum. Teol. I-II, q. 81, a. 5).

Tampoco se les ocurrió a ninguno de los que hemos estudiado aplicar al instante temporal de la concepción de la Virgen las conocidas prioridad y posterioridad de naturaleza, las cuales suponen distinción de momentos naturales y sucesión de los mismos. Para ellos no hay más que el único instante de la concepción, en el cual no es posible juntar la acción de la naturaleza, que engendra un pecador, y la acción del Espíritu Santo, que borra el pecado y santifica la persona concebida (1).

Otro punto que nuestros teólogos no distinguen aún en la contracción del pecado original, es la contracción *de hecho* o *de débito*, no obstante que Sto. Tomás, al hablar de alguno de los efectos del mismo pecado, hace esa distinción. Sabido es que la muerte es pena del pecado y que en esa pena se incurre al incurrir en el pecado mismo. Pero, sin hablar del fin de Enoc y de Elías, oscuro en la S. Escritura, S. Pablo parece asegurar que no todos morirán, antes los que se hallaren presentes a la última venida de Cristo experimentarán la transformación gloriosa sin pasar por el trance de la muerte, es decir, sin sufrir la pena a que por el pecado original estaban condenados (I Tes. IV, 17). La pena les era debida, pero la solemnidad de la venida de Cristo traerá consigo un indulto general (2). Sin embargo no hemos visto que en ninguna parte, ni Sto. Tomás, ni los otros Maestros de la Escuela, hagan aplicación de esta doctrina al caso que nos ocupa, sin duda porque en un caso se trata de pena y en otro de culpa. Esta va ligada al dogma de la redención. S. Pablo y S. Agustín les habían dado certeza de un principio, de que Jesucristo era el univer-

(1) Ad secundam quaestionem dicendum quod sanctificatio B. V. non potuit esse decenter ante infusionem animae... sed neque in ipso instanti infussionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur ne culpam originalem incurreret, etc. (Ib. a. 1).

(2) Deus potest ex misericordia relaxare alicui poenam, ad quam obligatur ex culpa praeterita, sicut adulteram sine poena dimisit. Et similiter poterit a morte liberare eos, qui reatum mortis contraxerunt cum originali nascendo, et sic non sequitur: Si non morientur, ergo nascuntur sine originali peccato (Suppl. q. 78, a. 1, ad 3).

sal redentor y médico del humano linaje. El modo de esta redención y salud era de dos maneras solamente, según se aplicaba al común de los fieles, santificados después de nacidos a la luz de este mundo, o santificados antes de nacidos como el Evangelio lo cuenta de S. Juan Bautista, ya que el caso de Jeremías es de dudosa interpretación aun para los Padres. A la Virgen se aplica la santificación privilegiada y anticipándola lo más posible, como lo exigía su dignidad de la Madre de Dios. Sto. Tomás se propone la cuestión si es mayor beneficio de Dios el perdón de los pecados o la preservación de ellos y la conservación de la inocencia, y se inclina por esta última; pero nunca le vino a la mente hacer aplicación de esta doctrina a la santificación de la Virgen (II. II. q. CVI, a. 2).

Después de cerrados los falsos caminos en que los teólogos del siglo XII se habían metido y señalados los senderos rectos de la verdad, era preciso explorarlos bien, hasta el término feliz a que debían conducir. Y esta fué la labor de sus sucesores, que brevemente vamos a indicar.

* * *

Conocida es la importancia que Escoto y su escuela han tenido en este asunto de la Inmaculada. Luego de haber expuesto la doctrina de los Maestros del siglo XIII, dejando algunos de menor representación histórica, vamos a examinar la doctrina del Doctor Sutil y ver cómo se da cuenta de las dificultades de sus predecesores y cómo busca resolverlas. Nos limitaremos en este análisis a señalar los pasajes substanciales y claros, porque Escoto no recibió sin razón el título de *sutil* y no siempre es fácil de ver a través de sus palabras el sentido que con ellas intenta expresar.

De Escoto tenemos dos comentarios a las Sentencias, uno procedente de sus primeras lecciones de Oxford y otro posterior, de sus lecciones de París. Empecemos a analizar el primero, que es el más extenso.

Comentando la ya conocida distinción III del libro III se propone esta cuestión: *Utrum B. Virgo fuerit concepta in originali peccato?* Empieza oponiendo las autoridades y argumentos que militan por la negativa. Contra ellos alega los conocidos textos de S. Agustín y de S. Anselmo sobre la santidad de la Virgen, para venir luego a la discusión amplia de la tesis. La respuesta, que comunmente dan los Maestros es afirmativa, comienza diciendo Escoto, ya por las autoridades alegadas, ya por otros dos argumentos que son los siguientes: El primero es la excelencia de su Hijo, Redentor universal, que a todos abrió las puertas del cielo; y es claro que, si la Virgen no hubiera contraído el pecado original, ni hubiera necesitado de redención, ni Jesucristo le hubiera abierto la puerta del cielo, que sólo por el pecado se nos cerró. El otro argumento está tomado del origen mismo de la Virgen, que fué engendrada según la ley común y por consiguiente su cuerpo fué concebido de un germen inficionado, el cual hubo

de manchar el alma en cuanto a él se unió. Además la Virgen tuvo todas las penas, que en nosotros se derivan del pecado, y no las tuvo como Jesucristo, que voluntariamente las tomó sin serle en ningún modo debidas, sino por débito de naturaleza, como nosotros.

Respondiendo ahora Escoto a estos argumentos, nota que la misma excelencia de Jesucristo como redentor, prueba más bien lo contrario de lo que se intenta. «*Perfectissimus enim mediator, dice, habet perfectissimum actum mediandi respectu alicujus personae, pro qua mediat; sed Christus est perfectissimus mediator; igitur Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicujus creaturae sive personae, respectu cujus erat mediator; sed respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariae, igitur, etc.*

¿Y en qué consiste ese más perfecto grado de mediación que Jesucristo debe ejercer respecto de su Madre? Pues en la preservación del pecado original. «*Quod probó tripliciter: Primo per comparationem ad Deum, cui reconciliat. Secundo per comparationem ad malum, a quo liberat. Tertio per comparationem ad obligationem personae, quam reconciliat.*». En el desenvolvimiento del primer argumento toma por base la misma comparación de S. Anselmo para concluir de la manera siguiente: «*Nullus summe vel perfectissime placat pro offensa alicujus contrahenda, nisi posset praevenire, ne ille offendatur, nam si jam offensum placat ut remittat, non perfectissime placat... igitur non perfectissime placat Trinitatem pro culpa contrahenda a filiis Adae, si non praeveniat, ut alicui Trinitas non offendatur, et per consequens, quod anima alicujus filii Adae non habeat culpam talem.*». Y por esta vía va desenvolviendo las demás razones, las cuales todas concluyen que Jesucristo no hubiera mostrado toda la excelencia de su virtud como mediador, si no hubiera preservado a alguna criatura de incurrir en el pecado original, como la preservó de incurrir en el pecado actual. Si Cristo mereció a tantas almas la gracia y la gloria, que por ellas le son deudores, «*quare nulla anima erit ei debitorum pro innocentia?*»

La segunda razón que se opone tomada del modo como la Virgen fué concebida, tampoco parece concluir, porque «*posset Deus in primo instanti conceptionis Virginis, dando tunc gratiam, delere, ne esset causa necessaria infectionis in anima, si gratia tolleret culpam in anima.*». Es decir, que Dios, infundiendo la gracia en el alma, en el momento de la infusión en el cuerpo, podía bien anticiparse a la infección que de la unión le habría, por ley ordinaria, de resultar. Y por lo que toca a las penalidades de la vida, le fueron a la Virgen útiles para acrecentamiento de sus méritos. Así resuelve el Doctor Sutil los argumentos que se oponían a la sentencia pía, y no cabe duda que con tales soluciones imprimió un gran impulso a dicha sentencia, como lo muestra la historia de las controversias posteriores.

A primera vista las dificultades quedaban suficientemente resueltas y el problema encauzado por su verdadero camino. Pero si bien miramos las palabras del Doctor Sutil, y las explicaciones dadas por su Escuela, que fué muy influyente en la historia del dogma, no es así. La *preservación* de que nos habla Escoto y en que hace consistir ese *perfectísimo modo de mediar* atribuida a Jesucristo y que dice deberse realizar en la Virgen, está lejos de salvar el principio de la universal redención, según los Padres lo defienden, y de coincidir con la final definición del dogma por Pío IX. La Virgen María habría sido preservada hasta del *débito* del pecado original y no sólo del hecho, según la doctrina de Escoto y la explicación de los defensores del privilegio en el siglo xii. «Si alicui in primo instante creationis animae datur gratia, ille, licet careat justitia originali, *nunquam tamen est debitor ejus, quia merito alterius praevenientia peccatum datur sibi gratia*, quae aequivalet illi justitiae quantum ad acceptationem divinam, imo excedit». Tales palabras excluyen sin duda en la Virgen María el *débito del pecado* y la *necesidad de la redención* que supone el pecado o el débito del mismo. En la mente de Escoto la Virgen está en este punto con los ángeles, que según su doctrina tienen de Cristo la gracia y la gloria, pero no la redención, puesto que en ellos no hubo pecado original ni actual. Esta doctrina tuvo, dentro y fuera de la escuela escotista, bastantes defensores (1).

Supuesta además la doctrina escotista sobre la causa de la Encarnación, la Virgen fué elegida para Madre de Dios antes de la previsión del pecado y de la redención de Jesucristo, ni estaría comprendida en la masa de la humanidad, que en Adán incurrió en la culpa, ni tampoco estaría comprendida en la masa de los redimidos por la sangre de Jesucristo.

Luego, expuestos tres modos como Dios pudo realizar la santificación de la Virgen, en alguno de los cuales se nota aún la influencia de las ideas del siglo xii sobre el pecado y la transmisión, formula Escoto esta conclusión: «Quod autem horum trium, quae ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit; *si auctoritati Ecclesiae, vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile quod excellentius est, attribuere Mariae*». Maravilla un tanto, después de la resolución, con que en las páginas precedentes habla y arguye el Doctor Sutil, una tal conclusión. *Tímido* (pavidum) le llamará luego Cayetano, *modesto* le calificará Medina. Y los dos tendrán razón. El peso de los Maestros que sostenían lo contrario era grande, y más aún la autoridad de la Iglesia, que nada decía en favor de

(1) Cf. P. DEL PRADO: *Divus Thomas et Bulla Dogmatica «Ineffabilis Deus»*, c. IX-X. Friburgi Helvetiorum, 1919. El docto prof. de la Univ. friburgense analiza los argumentos de Escoto con gran precisión y comprueba la influencia de los mismos en la historia de la controversia inmaculista hasta nuestros días.

la tesis de Escoto, y así mismo la autoridad de la Escritura y de los Padres, en quienes no se hallaban argumentos decisivos a favor de la misma. Porque una cosa es dar por resueltas las dificultades que se oponen a la tesis, otra es probarla con argumentos positivos. La modestia de Escoto, en cosa hasta entonces oscura, era muy justificada, y ella le honra más que le honraría una conclusión más absoluta.

El segundo comentario titulado *Reportata Parisiensia*, es menos extenso que el de Oxford y no contiene ni argumentos, ni soluciones, ni tesis que no estén ya en su primera obra. Veamos una muestra.

Después de exponer las razones contra la concepción inmaculada, replica que tales razones no concluyen, más bien parecen probar lo contrario, «quia ex hoc quod Filius Dei fuit redemptor universalis, sequitur quod fuit perfectissimus mediator; igitur respectu alicujus personae habuit actum excellentissimum mediandi, quem potuit habere. Sed actus excellentissimus praeservat ab omni peccato, quia nullus perfecte placat pro aliquo, nisi praeveniat ne alius offendatur, si posset... igitur, si Christus est perfectissimus mediator, praevenit omnem offensam in matre sua». (In III Sent. d. III, q. 1). Y en esta manera resuelve los demás argumentos, volviéndolos contra los adversarios. Pero su lenguaje persuade más que ese *perfectissimus modus mediandi* (no *redimendi*, que exigiría al menos el débito del pecado) *quem potuit Christus habere* pide que se le extienda hasta la preservación del *débilo* del pecado, haciendo innecesario el oficio de *salvador*, propio de Jesucristo, respecto de su Madre, aunque no el de *santificador*.

Su conclusión, sin embargo, no llega a la anterior: «Quid ergo tenendum est in quaestione? Potuit esse quod B. V. fuisset in peccato originali tantum per unum instans, et in tempore sequenti in gratia; vel potuit esse quod per aliquod tempus fuit in peccato originali usque ad ultimum instans, et tunc primo in gratia; et potuit esse quod *nunquam* fuit in peccato originali». (Ib.) La concepción inmaculada no sería más que una cosa *posible*.

En la historia de la Teología, y en la escuela de Santo Tomás merece sitio aparte el Card. Cayetano, que vivió en la línea divisoria de las dos edades, media y moderna. Sus escritos sobre el asunto que estudiamos representan un gran progreso por cuanto acabó de poner en claro e introducir en la teología de Santo Tomás, que era como introducirlo en la Teología, algunas distinciones que habrían de facilitar el desenvolvimiento del dogma. Hay que tener en cuenta que en la segunda mitad del siglo xv, la Sede Romana, hasta entonces muda, había hablado por boca de Sixto IV, y sin resolver el punto de la contienda que debatían vivamente las dos escuelas dominicana y franciscana, había, a lo menos, mostrado su simpatía por la sentencia pía. En su constitución *Cum praeexcelsa* (28-

II-1476) exhorta a los fieles «ut omnipotenti Deo... de ipsius immaculatae Virginis mira conceptione gratias et laudes referant, et instituta propterea in Dei Ecclesia missas et alia divina officia dicant, et illis intersint, indulgentiis et peccatorum remissionibus invitare, ut exinde fiant ejusdem Virginis meritis et intercesione divinae gratiae aptiores». La segunda constitución «*Grave nimis*» (4-IX-1483) se dirige contra los predicadores atrevidos, los que se atreven a predicar contra este privilegio de la concepción, a tacharlo de herejía y a condenar a los que toman parte en los actos del culto: «Cum Romana Ecclesia de intemeratae semperque Virginis Mariae conceptione publice festum solemniter celebret, et speciale ac proprium super hoc officium ordinaverit». Esta constitución fué renovada por un *Motu proprio* de Alejandro VI, que empieza *Illius qui*, en el cual se declara además cuál era el sentido de la fiesta que la Iglesia celebraba.

Cayetano nos dejó la expresión clara de sus ideas en los comentarios a la Suma y luego en un tratado sobre la Inmaculada, que dedicó a León X en tiempo del Concilio V de Letrán. En ambos escritos, sobre todo en el último, se muestra adverso a la sentencia inmaculista; pero, con todo eso, sus trabajos contribuyeron más al progreso del dogma que los de muchos partidarios decididos del mismo.

En su comentario a la I-II, cuestión LXXXI, art. 3, cuyo título es: *Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines*, nos ofrece las primeras declaraciones, que son como siguen: «Adverte duo circa universalitatem peccati originalis. *Primum* est quod ad fidem catholicam spectat, quod omnes, praeter solum Christum, contrahant peccatum originale: quod dictum non intelligendum est aliter, quam de morte, quae est poena peccati originalis; ita quod sicut omnes incurrunt mortem, id est, necessitatem moriendi, ita omnes incurrunt peccatum originale. Et sicut non spectat ad fidem, an singuli moriantur actualiter, an divina dispositione aliquis non moriatur, ita non spectat ad fidem, an aliquis ex speciali praerogativa gratiae non incurrat actualiter originale peccatum; de utroque enim simul inquit Apostolus ad Rom. V: *Per unum hominem peccatum introiit in mundum, et per peccatum mors*. Est igitur necessarium secundum catholicam fidem credere, quod omnis utriusque sexus ab Adam, secundum rationem seminalem proveniens, ex ipsa generatione sit obnoxius peccato originali: et contra Pelagianos dicentes oppositum Augustinus disserit et definit: De solo autem Jesu Christo verum est, quod ex ipsa generatione nulli obnoxius est peccato, juxta verbum angeli ad B. Virginem ante filii conceptionem, quae vocatur nativitas in utero, dicenti: *Quod ex te nascetur, sanctum*. Et juxta hunc sensum militat ratio auctoris, scilicet, quia aliter non indigeret redemptione, quae per Jesum Christum facta est. Si enim peccatum originale vel in actu, vel in necessitate habendi illud, quis non incurreret, non egeret redemptione, quod

haereticum esset dicere; sed, si omnes obnoxii sunt peccato originali, sufficit ad indigentiam redemptionis. Neque enim solum redemptione eget actualiter captivus, sed etiam obnoxius captivitati. Et haec bene notabis, tu, thomista, ne nimio zelo, non secundum scientiam, accensus, erronea dicas, quae erronea non sunt, cum de B. Virginis conceptione disputas, aut praedicas.

En estas palabras de Cayetano tenemos resuelta una de las mayores dificultades que a la sentencia pía se oponían, la universalidad del pecado original y la consiguiente necesidad de redención por Jesucristo. El principio establecido por S. Agustín contra los Pelagianos y declarado de fe por otros santos y por el B. Alberto M., con tanto escándalo de algunos modernos, sin duda poco concededores de los problemas teológicos, que el privilegio de María implicaba, queda en su punto. La Virgen se nos presenta con el débito del pecado original, en virtud de su concepción según la ley común, y Jesucristo como el único exento de la necesidad de ese pecado, en virtud de su concepción virginal, según la doctrina que hasta ahora hemos visto defendida por los santos.

Admitido en la Virgen el *débito del pecado*, queda por averiguar el *hecho de la contracción del mismo*, cuestión secundaria y que se puede discutir con más libertad, una vez que se ha puesto en salvo el principio fundamental. Sobre lo cual será bien que oigamos al mismo Cayetano, que dice a continuación: «*Secundo notandum est, quod, licet, ut dictum est, ad fidem non spectet tanquam necessario credendum, utrum aliquis actualiter non habuerit ex speciali gratia originale peccatum, per hoc non excluditur quin spectare possit tanquam probabile propter auctoritates sanctorum. In principio namque primae partis distinxit auctor, quomodo multipliciter aliqua spectent ad sacram Theologiam. Propter quod oportet sobrie se habere hominem in re hac, sicut et de actuali morte eorum, de quibus loquitur Apostolus (I ad Thessal. IV, 17), et diabolicas aemulationes, detractones, rixasque, tam sub zeli quam sub pietatis umbra, evitare, ac Spiritui sancto obicem non ponere, jurejurando, firmando hoc vel illud*». Estas últimas líneas nos traen a la memoria las contiendas entre los partidarios de una y otra sentencia, en las cuales más que la ciencia teológica, la autoridad de los Santos, el sentir de la Iglesia y la piedad hacia la Virgen, podía el espíritu de escuela, que cuando se extrema nada favorece la ciencia ni la piedad.

Comentando luego la cuestión XXVII, art. 2 de la III parte, insiste Cayetano en este punto fundamental de la necesidad de la redención por parte de la B. Virgen, y con la agudeza que le es propia resuelve la dificultad implicada en la sentencia antigua de que la Virgen hubiera sido santificada en su cuerpo o en su alma, antes de venir a constituir una persona, la cual no necesitaría de redención, esto es, de ser purificada de ningún pecado, que ni en débito habría contraído.

Supuesta, pues, la sentencia que la Virgen no fué santificada *ante animationem*, y admitida asimismo que lo fué *post animationem*, queda una sentencia media, que vendría a ser una declaración de la segunda y aun, en cierto modo, de la primera. Oigamos al mismo autor: «Si autem teneatur B. Virginem, non ex vi conceptionis (ut Christus), sed ex gratia singularissima in ipso instanti infusionis animae infusa illi animae, praeservatam ab originali peccato, quod tunc incurrisset nisi illa gratia affuisset, nihil contra fidem tenetur, sed specialis modus redimendi ac salvandi a peccato originali Christo attribuitur respectu suae matris. Sic enim ipsa B. Virgo indiguit redimi et salvari a peccato per Christum, quoniam tunc ipsa incurrisset peccatum, nisi munus gratiae praeventientis, non tempore sed natura, affuisset. Et ita puritas ejus fuit maxima sub Christo, qui nullo modo indiguit redimi, qui ex vi suae conceptionis fuit sanctus. Fuitque in B. Virgine quod animale est prius natura, non tempore, quam quod spirituale est, quoniam infusio gratiae in ipsius anima supponit productionem animae, quamvis, ut dictum est, praeventiat peccati maculam, quae tunc incurrenda erat, nisi gratia illam impedisset».

El *Tractatus de conceptione B. M. V.*, anterior al texto que precede, fué escrito en Roma el año 1515, durante el V Concilio Lateranense, y dedicado a León X, que parece tenía el propósito de proponer al Concilio el asunto. La obra de Cayetano es la obra de un teólogo como él era. Aunque no admite la sentencia pía, sino como menos probable que la contraria, todavía su estudio derrama grande luz sobre el desarrollo teológico del dogma.

Comienza distinguiendo las cuestiones que tocan a la Teología: «non solum decernendi via duplex, sed et modus duplex, quo credendum esse decerni potest. Nam quaedam decernuntur credenda tanquam necessario credenda, ita quod contrarium sentiens, est haereticus; quaedam vero tanquam probabiliter et pie credenda, ita quod contrarium sentiens non est haereticus». Ya por lo que atrás dejamos dicho colegirá el lector que en el problema que se trata pertenece a las *necessario credenda* la universalidad del pecado y la necesidad de la redención en el sentido antes explicado, y a las *probabiliter et pie credenda* el hecho de la preservación de la Virgen María. A probar esta síntesis dedica el capítulo II, del cual ofrezco a los lectores el trozo principal. De las dos sentencias, que entonces se hallaban en frente, ninguna de ellas es *necessario credenda*. Y la razón es que ni una ni otra «in sacra Scriptura certisque fidei dogmatibus necessariis explicite habetur, et utraque pars sustineri potest cum veritate S. Scripturae reliquisque necessario creditis a Christi fidelibus».

Y viniendo a la sentencia pía, que él pone en armonía con la Escritura y los datos de la fe, se expresa así: «Mihi autem, Theologorum minimo, distinguendum videtur circa sensum hujus opinionis. Primo, ut B. V. sit praeservata totaliter a peccato originali, ita quod fuit exempta ab omni-

bus ad dictum peccatum spectantibus. Secundo, ut B. V. sit praeservata a sola culpa peccati originalis per infusionem gratiae personalis. Est autem inter istos duos sensus major distantia quam inter caelum et terram. Nam cum anima alicujus hominis, qui generatur, incurrit originale peccatum, non solum macula originalis peccati contrahitur; sed in primo instanti, in quo anima rationalis, creando infunditur, est infecta..., contrahit maculam in se ipsa originalis peccati... nec solam maculam ex carnis infectione contrahit persona in utero genita, sed multa alia, scilicet reatum clausae caeli januae, fomitem peccati, et paenam mortis temporalis.

...Quocirca positio dicens *B. V. praeservatam totaliter a peccato originali*, dicit ipsam non contraxisse carnem suam infectam, ac per hoc, non solum sine macula peccati conceptam et reatibus et fomitem; *sed etiam sine debito in propria persona habendi haec.* Positio vero dicens *B. V. praeservatam solum a macula peccati originalis* et iis quae a macula sunt inseparabilia (ut est reatus aeternae paenae damni) non negat *B. V.* carnem habuisse infectam; ac per hoc in propria persona debitum contrahendi maculam originalis peccati, et quoad maculam, et quoad reatus omnes, et fomitem; sed praeservante Dei gratia, non redundavit in animam illius macula peccati originalis, licet redundaverit et fomes (ligatus tamen per gratiam) et reatus clausae januae vitae aeternae et mortis temporalis, quia haec paena, scilicet mortis, erat naturae ex parte carnis, illa, scilicet clausae januae, erat naturae ex parte temporis, quia scilicet Christus adhuc non aperuerat per suam mortem januas paradisi clausas per originale peccatum. Similiter fomes ex parte carnis se tenet».

De estas dos sentencias examina luego Cayetano cuál es contraria a la fe y, según lo que atrás vimos, califica de tal la primera como opuesta a todos los datos de la Escritura y de los Padres, mientras que la segunda la tiene por armonizable con los mismos principios. Y precisamente esta es la sentencia que defienden los partidarios de la Inmaculada, y esta es también la que apoya con su bula Sixto IV. Y una vez más insiste en lo mandado por el mismo Sixto IV, inculcando la discreción a los predicadores, que hablando a los fieles no hechos a las distinciones escolásticas, y acaso ignorando ellos la verdadera doctrina sobre el particular, suplían con voces y tal vez con injurias de sus adversarios la falta de ciencia. «Quocirca, dice él, *coercendae sunt praedicatorum linguae, scriptorumque manus in hac quaestione, et neutram debent damnare partem ut erroneam, aut fidei, aut Scripturae, aut Ecclesiae determinationi contrariam; sed sobrie scribere, et loqui debent, et non plus sapere quam oportet, juxta Apostolicae Sedis praeceptum a Sixto IV editum*».

Propuesta así la tesis y explicado su sentido, pasa nuestro teólogo a examinar las autoridades que apoyan el pro y el contra de la misma, dedicando a estos dos puntos otros tantos capítulos. Oigámosle cómo empieza el primero de ellos: «Cum igitur neutra pars sit necessario credenda,

oportet videre, an altera, an utraque sit probabilis. Quod enim pars illa, quae tenet B. V. esse a peccato originali mundatam (por tanto que incurrió en él) probabilis sit, ex eo patet quod tot sancti doctores, et tot illustres doctores in Theologia et in Jure Canonico, qui scripserunt, hanc partem, non in communi sed in singulari, nominatim de beatissima Virgine Maria loquentes, docuerunt». Y porque no se crea que inventa nombres y testimonios, los señala y cita las palabras de quince doctores, empezando por San Agustín y acabando por San Vicente. Y vuelve a advertir que tales autoridades no hablan en general del linaje humano o de los cristianos, sino de la Virgen en especial. Añade que hablan de la cuestión de hecho y no sólo de derecho. Es curioso lo que dice contra los glosadores de los sobredichos textos para darles un sentido que no era el que arroja la letra. Si los tales textos no tienen el sentido obvio, apoyado con todos los elementos de la hermenéutica, habremos de decir que quienes así los interpretan tampoco intentan eso que parecen decir. Por esto concluye: «Fatuae ergo atque temerariae sunt hujusmodi, non extorsiones, sed corruptiones auctoritatum, locutionumque latinarum». Cuando se pervierten las leyes del lenguaje no hay modo de entenderse.

La segunda parte de la tesis, la sentencia pía, que dice «quod B. V. praeservata est de specialissima gratia a macula peccati originalis» es probable también por nueve capítulos: «ex auctoritate doctorum multorum, ex determinatione Synodi (basileensis), ex cultu ecclesiastico, ex indulgentia concessa, ex communitate sequacium, ex scandalo piarum aurium, ex pietate opinionis, ex revelationibus novis, ex miraculis. Quae sigillatim examinanda sunt pro veritatis honore».

Y, efectivamente, hace la crítica de las nueve razones, anotando lo que debilita su fuerza probativa. Pongamos, por ejemplo, lo que dice del culto eclesiástico, en el cual nota dos cosas que disminuyen la fuerza del argumento. La primera es «quia multae ecclesiae sunt per orbem diffusae celebrantes in illo die sanctificationem, non conceptionem». Y en este punto la Iglesia permite a cada uno abundar en su sentido. La segunda cosa es «quod a quibuscumque catholicis celebratur hoc festum, celebratur ratione sanctificationis B. V. in utero matris, sive illa sanctificatio fuerit praeveniens et quasi praecupans peccati originalis actualem incursum, ut opinio ista dicit, sive fuerit mundans ab originali peccato jam contracto, ut altera dicit opinio. Quocirca omnes conveniunt in sanctificatione B. V., et quod fuit in utero, et quod est ratio celebritatis juxta illud: Tu solus sanctus, Mariam sanctificans. «Hay que decir que en este punto Cayetano no sigue el espíritu de Santo Tomás al apreciar la conducta de la Iglesia Romana (1).

(1) Muy de otro modo habla Medina en el largo comentario que dedica al art. 2, cues-

Después de este examen de las razones, que apoyan una y otra sentencia, concluye diciendo, que ninguna de las dos es de necesidad de fe; que la suya es *probable*, la otra *tolerable*. Pronunciado este fallo suyo, se dirige al Pontífice, a quien el libro va dedicado, sometiendo a su autoridad cuanto había escrito y escribiese, y concluye: «Superest, igitur, P. S. ut inter quindecim sanctos (Augustinum, Ambrosium aliosque, quorum expressa sunt nomina), necnon innumeros doctores antiquos ex una, parte et pavidum in causa hac Scotum, Franciscum de Maironis, Petrum Aureoli (contra tamen patres sui Ordinis) modernos, et promiscui vulgi clamores ex alia, medius tu arbiter a Christo datus, in hac sancta Lateranensi Synodo religionis christianae vel veritatem firmiter amplectendam tradere, vel a publicis oblocutionibus et scandalis consulere digneris, memor illius oraculi: non in multitudine nec in commotione Dominus». Pero León X se estuvo quedo, y el Concilio no hizo nada.

En este magistral estudio de Cayetano dos cosas echamos de menos. Es la primera la omisión de los principios teológicos sobre la pureza y santidad de la V. María exigidos por su dignidad como Madre de Dios. Precisamente de estos principios y como plena declaración de los mismos había de salir el dogma de la Inmaculada. Tales principios podían ser de dos maneras considerados. La primera era la forma concreta en que los Padres los consideran, v. gr., San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, que enseñan se debe atribuir a la Virgen el mayor grado de gracia y santidad que sea compatible con la dignidad única de Jesucristo, pero considerando que la absoluta preservación del pecado original era contraria a esa misma dignidad del Salvador. La otra forma era la del mismo principio en sí mismo, según lo exigía la divina maternidad de María y lo permitía la infinita virtud redentora de su Hijo, según las distinciones introducidas por Cayetano. De haber estudiado estos principios, no sólo a la luz de los escasos textos de los Padres en que parecen incluir a la Virgen en la masa pecadora de Adán, sino de los otros infinitos en que, en tantas maneras, ensalzan la santidad, la pureza, la virtud corredentora de la Virgen, se hubieran evitado muchas contiendas y el dogma hubiera llegado más pronto a su debida madurez.

La segunda cosa, que tampoco Cayetano advierte, antes habla de ella con cierto desdén, es que en la apreciación positiva de este punto el sentimiento cristiano, el instinto de la fe, la piedad humilde y sincera, dirigi-

tión 27 de la III parte, aunque tampoco se adhiere a la sentencia inmaculista: «Ad tertium respondetur quod omnes Doctores Sancti et catholici plus adhaerent determinationi Ecclesiae et approbationi ejus, quam proprio sensui; cum ergo Ecclesia nunc approbet, consequens est, quod, si nunc vixissent, mutassent sententiam». Observación justísima y que debieran haber tenido más en cuenta los teólogos para apreciar en su justo valor los testimonios de los Padres y Doctores antiguos.

das todas por el Espíritu Santo que mora en la Iglesia y anima las almas fieles, tiene más parte que la pura Teología razonadora. Muy a propósito de esto dice el P. Marín Solá: «El determinar o deducir qué es lo que se debe o no se debe a una «digna madre», y mucho más a una «digna Madre de Dios», lo aprecia mejor el corazón amante de un *hijo* que la fría lógica de un *sabio*. De aquí el que el sentido cristiano de los «*hijos* de Dios», esto es, la fe y el fervor filiales del pueblo cristiano hacia su Madre y Madre de Dios, María, haya sido en este dogma la mejor y más grande ayuda de la lógica especulativa, como lo ha sido y será en cuantos dogmas afecten, no exclusivamente a la inteligencia, sino también al corazón» (1). Pero, en fin, Cayetano, distinguiendo aguda y claramente lo que era necesario al dogma católico y lo que se podía discutir, salvo ese dogma, dejó a los teólogos el camino expedito para justificar con argumentos positivos esa intensa corriente de la piedad popular, que por sí sola era ya un grave argumento a favor de la sentencia pfa.

El efecto de esta labor se nota en los teólogos posteriores de la escuela tomista, la cual, por adhesión a la letra del Maestro, era en general opuesta al privilegio mariano. El gran iniciador de la ciencia teológica en España, Fr. Francisco de Vitoria, defendía la Inmaculada; sus discípulos y sucesores en la cátedra de Prima de Salamanca, sin llegar a tanto, la declaraban *probable*; el doctísimo y piísimo Juan de Sto. Tomás, escribió también en defensa del privilegio un trabajo que no llegó a publicarse. Todavía en sus estudios introductorios a la doctrina de Sto. Tomás manifiesta bien a las claras cuán bien había penetrado el espíritu del Santo Doctor, que era el de la Iglesia. Después de probar de qué modo el Angélico había asentado sólidamente los principios de la fe, que entran en este problema y cómo había excluido las interpretaciones erróneas, que de él proponían los teólogos de su tiempo y de la época anterior, trata de mostrar *cómo Sto. Tomás se conforma con el sentido de la Iglesia*. Cuanto a la cuestión concreta del privilegio, «quia videbat Ecclesiam nondum celebrare, sed tantum tolerare illud festum voluit adhaerendo Rom. Ecclesiae, ejus salvare rationem. Ratio autem qua Rom. Ecclesia tunc ducebatur ea erat, quam affert doctor sanctus (quodl. VI, q. V, art. II), quia Rom. Ecclesia, inquit, et aliae plurimae, considerantes conceptionem Virginis in originali peccato fuisse, festum conceptionis non celebrant. *Si ergo Ecclesia hoc tunc considerabat et sentiebat*, quomodo poterat doctor sanctus non magis inclinare in hanc partem, quia sic sentiebat tunc Rom. Ecclesia, cujus sensum debebat sanctus doctor defendere, tum in determinando quaestionem de facto qualis ista erat, oportebat expectare iudicium Ecclesiae, et non rationum humanarum ponderibus duci, ut in suis litteris docet Gregorius XV supra relatus. Noluit ergo

(1) La Evolución, etc., p. 215.

in quaestione de facto D. Thomas aliud sequi quam id quod iudicabat et sentiebat tunc Ecclesia Rom., in cuius auctoritate debent fideles conquiescere. Sed tamen, ut locum etiam alteri opinioni daret, quantum Ecclesia tunc permittebat, addidit (III p. q. XXVII, art. II et III): «Quod quia Ecclesia Rom. tolerabat illius festi celebrationem, non erat totaliter reprobanda». Ecce quomodo semper D. Thomas inhaeret sensui Rom. Ecclesiae, semper eam honorat, semper salvat». Y por esto concluye con mucha razón: «Unde cum modo Ecclesia Rom., non solum toleret, sed etiam positive praecipiat celebrare tale festum, illudque magis favoribus prosecuatur, loquendo in apparenti, vi doctrinae D. Thomae et pia opinione oportet vice versa de his sententiis censere, ut D. Thomas sic pie censeret. Si enim ex sola tolerantia Rom. Ecclesiae, illa festivitas tunc non erat spernenda, ex positivo praecepto et favore quanto magis diceret venerandam?... Pro illo ergo tempore sic censuit D. Thomas sicut Ecclesia Rom. sentiebat, pro isto vero sentiret id quod illa sentit, et eo modo quo sentit, in his enim quaestionibus de facto juxta diversa tempora variatur iudicium, et crescit rerum notitia paulatim» (Approb. doct. D. Thom. Disp. II, art. II).

A nuestro juicio el espíritu de Sto. Tomás es el que movía la pluma del docto y piadoso expositor, cuando estas líneas escribía. Y aún no había dado Alejandro VII su constitución *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (8-XII-1661), en la cual tan claramente se expone el pensamiento de la Iglesia, que mereció ser insertada en la bula *Ineffabilis Deus* de Pío IX.

* * *

Para terminar hemos de señalar cómo en esta bula llegan a su madurez los principios, que en el largo curso de esta historia venimos señalando.

Comienza la bula exponiendo el plan divino de la redención, «cum ab omni aeternitate *praeviderit* (ineffabilis Deus) *luctuosissimam totius humani generis ruinam* ex Adamii transgressionem derivandam, atque in mysterio a saeculis abscondito *primum suae bonitatis opus decreverit* per Verbi incarnationem sacramento occultiore complere... ab initio et ante saecula unigenito Filio suo Matrem, ex qua caro factus est... *elegit atque ordinavit*, tantoque prae creaturis universis est prosecutus amore, ut in illa una sibi propensissima voluntate complacuerit». En este exordio queda excluida la doctrina propugnada por muchos discípulos de Escoto, los cuales, creyendo defender más eficazmente el privilegio de María, la excluían del plan mismo de la redención y del número de los redimidos.

El párrafo segundo nos señala la conexión estrecha entre el dogma de la concepción inmaculada y la maternidad divina: «Quam originalem augustae Virginis innocentiam cum admirabili ejusdem sanctitate, praece-

saque Dei matris dignitate omnino cohaerentem catholica Ecclesia... splendidisque factis magis in dies explicare, proponere, ac fovere nunquam destitit».

Un testimonio elocuente de la fe de la Iglesia se halla en la institución y el fomento de la fiesta de la Inmaculada: «Itaque eadem Rom. Ecclesia nihil potius habuit quam eloquentissimis quibusque modis Immaculatam Virginis Conceptionem ejusque cultum et doctrinam asserere, tueri, promovere et vindicare».

Pero ya hemos visto cómo la fiesta, celebrada desde los comienzos de la edad media en Oriente, no tenía aún en la época de Cayetano un sentido u objeto determinado y fijo para todos; por esto la Iglesia «quoniam vero quae ad cultum pertinent, intimo plane vinculo cum ejusdem objecto conserta sunt, neque rata et fixa manere possunt, si illud anceps sit et in ambiguo versetur; iccirco Decessores nostri Romani Pontifices, omni cura Conceptionis cultum amplificantes, *illius etiam objectum ac doctrinam declarare et inculcare impensissime studuerunt*. Etenim clare aperteque docuere, *festum agi de Virginis Conceptione*, atque uti falsam et Ecclesiae mente alienissimam proscripserunt illorum opinionem, *qui non Conceptionem ipsam, sed sanctificationem ab Ecclesia coli arbitrarentur et affirmarent*».

Y viniendo ahora a los diversos testimonios de la tradición sobre el dogma de la Inmaculada, ocupa el primer lugar el pasaje del Génesis III, 15, en el cual los Padres ven anunciado el Redentor Jesús, y unido a El «arctissimo et indissolubili vinculo» a la Virgen Madre que, «per Illum sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens, ac de ipso plenissime triumphans illius caput immaculato pede contrivit». Y asimismo en la declaración de muchos tipos escriturarios y en la aplicación de otros muchos pasajes bíblicos, con variedad de formas vienen los Padres a explicar «hunc eximium singularemque Virginis triumphum, excellentissimam innocentiam, puritatem, sanctitatem ejusque ab omni peccati labe integritatem, atque ineffabilem caelestium omnium gratiarum, virtutum et privilegiorum copiam et magnitudinem».

Descendiendo más en particular al misterio que nos ocupa, los santos Padres «Deiparam saepissime compellarunt immaculatam et omni ex parte immaculatam, innocentem et innocentissimam, illibatam et undequaque illibatam, sanctam et ab omni peccati sorde alienissimam, totam puram, totam intemeratam, ac ipsam propie puritatis et innocentiae formam pulchritudine pulchriorem, venustate venustiore, sanctiorem sanctitate, solamque sanctam, purissimamque anima et corpore, quae supergressa est omnem integritatem et virginitatem, ac sola tota facta domicilium universarum gratiarum Sanctissimi Spiritus et quae, solo Deo excepto, extitit cunctis superior, et ipsis Cherubim et Seraphim, et omni exercitu Angelorum natura pulchrior, formosior et sanctior, cui praedicandae coe-

testes et terrenae linguae non sufficiunt». La explicación más natural de todo este lenguaje de los Padres y de la Liturgia eclesiástica es la que le ha dado la tradición de la Iglesia, la piedad de los fieles, la voz de los pastores y doctores, a saber, que la Virgen María había sido exenta de todo pecado sin excluir la mancha del pecado original.

Por fin, el Sumo Pontífice se resuelve a pronunciar la sentencia tan suspirada por las almas fieles. Su fallo infalible se halla contenido en las siguientes palabras: «*Declaramus, pronunciamus et definimus doctrinam, quae tenet beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque ideo ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.*»

a) Notemos en primer lugar que el sujeto de la santificación no son los padres, ni el germen generador, ni el cuerpo, ni el alma separados, sino la *beatísima Virgen María, la persona ya constituida por la animación*, según defendían los doctores desde San Bernardo. b) El momento de la santificación es *el primer instante de la existencia humana de la Virgen*, lo que viene a dar plena satisfacción a aquel *quam cito*, que unánimemente repiten los Doctores del siglo XIII, y que procuraban abreviar, pero sin atreverse a suprimirlo del todo, poniendo la santificación en el momento mismo de la concepción, por el temor de ofender la dignidad de Jesucristo. c) *El objeto* de ese privilegio que a la Virgen se concede es *la preservación de la culpa original*, sin que nada se resuelva de la desaparición del *fomes peccati*, ni de los otros efectos del pecado. d) Tal privilegio se concede a la Virgen *en atención a los méritos de Jesucristo universal Redentor*, con lo cual queda a salvo este principio, en que los Padres y los Doctores Escolásticos tanto insistían. e) Finalmente, esta sentencia es declarada revelada por Dios, sin decir si es explícita o implícitamente; pero que una vez explicada por el magisterio infalible de la Iglesia viene a ser objeto de fe católica y debe ser admitida por todos.

Con esto quedó satisfecha la piedad mariana de los fieles y se salvaron los antiguos e inmutables principios de la fe enseñados por los Padres y Doctores.

FR. ALBERTO COLUNGA.

Salamanca.

Preparación intelectual para la fe

INTRODUCCIÓN

Dijimos en uno de nuestros artículos anteriores (LA CIENCIA TOMISTA, Marzo-Abril, 1929) que, siendo tres los caracteres del acto de fe: racional, libre y sobrenatural, a ellos corresponde un triple carácter en la disposición de parte del sujeto; o lo que es lo mismo, una triple preparación; moral, intelectual y sobrenatural. Y habiendo hablado ya de la primera, vamos a ocuparnos ahora de la segunda, o sea, la preparación intelectual.

La necesidad de esta preparación intelectual para la fe, se funda en la relación de la más perfecta armonía entre el orden natural y el sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia, entre la verdad científica y la revelada, entre la luz de la razón y la de la fe. Porque todo orden de ser, de verdad y de luz, procede de un mismo y único primer principio universalísimo, que es Dios, única primera causa de todo cuanto existe, y así el error acerca de las verdades naturales, los defectos de parte del entendimiento y, en general, todo aquello que, aun prescindiendo de todo carácter moral, pueda servir de obstáculo para la luz de la fe, dice relación de contrariedad a las verdades y a la luz del orden sobrenatural. Como dice el Angélico Doctor («Summa contra Gentiles», Lib. I, Cap. VII), solamente lo falso es lo que se opone a lo verdadero. «Solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet»...

Y hemos aquí de prescindir del carácter moral que pueda corresponder a dichos obstáculos. Porque, si muchos de ellos específicamente considerados, pertenecen al orden intelectual, pueden tener por causa la influencia de la voluntad y de las pasiones. En tal caso participan del doble carácter; de intelectuales, por razón de su especie, y del de morales, por hallarse sujetos al libre albedrío del hombre. Pero como en cuanto a su carácter de moralidad quedan ya comprendidos en lo dicho, al tratar de la preparación moral, prescindiremos ahora de él y lo consideraremos únicamente desde el punto de vista intelectual. Así, como la necesidad de la preparación moral para la fe se funda en la íntima relación de armonía

que existe entre el bien y la verdad, la rectitud moral y la luz; de la misma manera, la preparación intelectual es también necesaria, por razón de la armonía que igualmente se halla entre una verdad y otra verdad, entre una luz y otra luz, entre la rectitud del entendimiento y su mayor o menor disposición para el recto ejercicio de sus actos y, mediante ellos, el conocimiento y adquisición de la verdad. Y así como la relación entre la corrupción moral de la voluntad y de las pasiones y la luz de la fe, es relación de contrariedad, como de cosas entre sí opuestas; también lo es la relación entre la corrupción intelectual, que también existe esa especie de corrupción, y el conocimiento de la verdad y la luz de la fe. Y, en fin, así como de parte de la voluntad y de las pasiones, según la diversa disposición moral en que se hallen, proceden ya obstáculos, ya buenas disposiciones, para recibir la luz; así también la diversa disposición del entendimiento, según que se halle sano o enfermo, recto o torcido, constituye ya obstáculos, ya también disposiciones favorables para el recto conocimiento de la verdad en el orden natural y para preparar el camino a la luz de la fe, removiendo los obstáculos que a ella se oponen.

Todo lo cual prueba la grande necesidad que hay de rectificar el entendimiento y sus actos, como medio de preparación para la fe.

Se ha hablado de una *crisis de la fe*, pero si tal crisis existe, ella no es más que la consecuencia lógica de un desorden anterior que afecta a la misma naturaleza, y que consiste en la crisis de la misma razón (A. Far- ges: «Études philosophiques», tom. 9; «La Crise de la certitude», pág. 20). Con mucha razón ha dicho el gran estadista inglés A. Balfour («Les fondements de la croyance», 1895), que hoy «las batallas decisivas de la religión se están librando del lado de afuera de sus fronteras», es decir, en el campo de la razón y de la filosofía.

De ahí la necesidad y urgencia de la formación de *espíritus fuertes* intelectualmente hablando, esto es, por la fuerza y vigor de la razón, y por la solidez y consistencia de los principios de la verdadera *filosofía perenne*, que es muy otra y distinta de esas filosofías *de moda*, como, con tanta gracia como verdad, las llamó uno de nuestros mejores poetas; muy otra y distinta de esa infinidad de sistemas que aparecen y desaparecen, como figuras de escenario, y se forman y deshacen a la manera de las burbujas en los charquillos de agua cuando llueve.

Hay que formar *espíritus fuertes*, pero de verdad; no al modo de los enciclopedistas franceses o de sus herederos y semejantes, a todos los cuales, el calificativo de *espíritus fuertes*, sólo se les puede aplicar por ironía y sarcasmo; sino al modo como lo fueron los mártires del cristianismo, los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, un San Agustín, un Santo Tomás. Y si no se quiere subir tan alto, un Luis Vives, un Balmes y un Menéndez y Pelayo, por citar algunos nombres de personalidades, que no pueden menos de ser en gran manera simpáticas a todo buen español y

en quienes la más recia contextura intelectual y la más elevada mentalidad se hallaban unidas al más arraigado catolicismo y a la más humilde y perfecta sumisión a la Iglesia.

Esa fuerza y robustez del entendimiento dependen, a semejanza de lo que sucede también con el cuerpo, de dos cosas: del alimento y de la buena disposición de parte de la potencia intelectual, para llegar a la asimilación de dicho alimento. Lo cual nos da la medida del alcance y la amplitud de la esfera que comprende la preparación intelectual para la fe. Porque ella debe extenderse a todo aquello a que se extiende la corrupción y los defectos del orden intelectual, para señalar su correspondiente remedio. Ahora bien; la corrupción y los defectos de este orden intelectual pueden consistir en el mismo error del entendimiento, por cuanto las ideas que tiene de las cosas no corresponden a esas mismas cosas ni son fiel y exacta expresión de su realidad; en una palabra, no se verifica la ecuación entre el entendimiento y las cosas, en la que consiste la verdad del mismo entendimiento, como dice el Angélico Doctor (P. I, Q. XXI, a. 2): «Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei».

Y cuando la falta de adecuación de parte del entendimiento, o sea el error, se refiere a determinadas cosas, respecto de las cuales, si no se tiene la verdadera idea, el verdadero conocimiento, no es posible la fe, entonces claramente se ve que para adquirirla será necesario que antes desaparezca el error por medio de la correspondiente rectificación de las ideas acerca de dichas cosas y se llegue a la verdadera adecuación entre el entendimiento y las mismas.

Estas cosas, cuyo previo y verdadero conocimiento es necesario para la fe, son las que llama el Angélico Doctor (P. I, Q. II, a. 2, ad 1.^m): «Praeambula ad articulos fidei». De estos dice que así la fe presupone el conocimiento natural de las mismas, como la gracia supone la naturaleza y la perfección el sujeto perfectible (Ib.) Y de otra parte (II-II, Q. I, a. 5, ad 3.^m), que son necesarias como previas para las cosas que son de fe: «Praeexistuntur ad ea quae sunt fidei...» (1).

Y determinando en particular cuáles son esas verdades, a su número pertenecen aquellas que la razón humana conoce naturalmente acerca de la existencia de Dios, de sus atributos, como su unidad, bondad, espiritualidad del alma, libertad del hombre, etc. (2).

Por tanto, la fe, según acabamos de ver por las palabras citadas del Angélico Doctor, presupone el verdadero y recto conocimiento de algunas verdades naturales en orden a Dios y al alma racional, a los atri-

(1) Véase también lo que acerca de este mismo punto dice el Santo Doctor (In Boeth. Trin. proem., q. 2, a. 3), cuyas palabras textuales no citamos por no considerarlo necesario.

(2) D. Thom., P. I, Q. II, a. 2, ad 1.^m. Cajetanus, ibid. Denzinger, n. 1650.

butos de la naturaleza divina y a los del alma, como ser inmaterial, espiritual, incorruptible e inmortal. De donde se sigue la necesidad de que cuando el entendimiento se halla en el error sobre dichas verdades, ese error desaparezca para recibir el conocimiento sobrenatural de la fe. Y a la desaparición de ese error, a la rectificación de las falsas ideas del entendimiento con respecto a las verdades llamadas por el Angélico Doctor, *praeambula ad articulos*, se ordenan los tratados, en los que con el título de *Preámbulos de la fe*, se demuestran esas verdades preliminares con razones de raíz puramente filosófica, y sin hacer uso de ninguna otra luz más que la de la razón natural.

Y he aquí parte del campo al que debe extenderse la preparación intelectual para la fe y su razón de ser, si es que dicha preparación ha de llenar cumplidamente su objeto.

Pero decimos que un tratado de los *preámbulos de la fe* sólo constituye una parte de la preparación intelectual para la misma fe, porque los errores, cuya refutación y demostración de las verdades contrarias pertenecen al tratado de los preámbulos, tienen muchas veces su origen en ciertos defectos del orden intelectual, que no deben confundirse con los aludidos errores, pero que son causa u ocasión de los mismos. Y claro es, que de los tales defectos, causa y origen de error en el entendimiento, no debe prescindirse cuando se trata de la preparación intelectual para la fe.

Estos defectos se refieren al entendimiento en sí mismo, en sus disposiciones, y en el modo de proceder en el estudio e investigación de la verdad. Porque prescindiendo ahora de los que se refieren al entendimiento en sí mismo, y a sus disposiciones, son muchos los que afectan a dicha investigación en su procedimiento para hallar la verdad religiosa. La simple enumeración de algunos de ellos basta para formar una larga lista que podría servir de índice de una obra de no pequeño volumen, en la cual se pusiese de manifiesto cómo dichos defectos se hallan en algunas obras de escritores racionalistas.

En efecto, en ellas se encuentran defectos: 1.º en los puntos, de los cuales se parte, como de base, para los ratiocinios; 2.º en el modo de plantear las cuestiones; 3.º en el arte de cambiar el giro de los argumentos; 4.º en no contar para nada con los principios y razones de carácter reflejo, prescindiendo en absoluto de ellos; 5.º en el uso de dos reglas y dos medidas, según la conveniencia de los propios intereses, pero contra toda razón; 6.º en no tener en cuenta de qué lado se halla el derecho de posesión de la verdad; 7.º en convertir la ignorancia en razón para negar; 8.º en exigir el mismo género de demostración en todo, sin hacer distinción de materias 9.º en apriorismos evidentemente irracionales, y en negaciones del todo gratuitas de hechos comprobados con todo el rigor de las leyes de la crítica histórica; 10.º en el olvido de aquel aforismo, tan de sentido común, que dice: «Clara non sant neganda propter obscura, nec

obscura mutanda pro absurdis»; 11.º) en el uso de términos equívocos; 12.º) de falsas inteligencias; 13.º) en el modo mezquino de considerar el punto que se discute; 14.º) en la precipitación y ligereza en los juicios; 15.º) en la semiciencia; 16.º) en dispensarse de probar sus afirmaciones; 17.º) en empezar por las dificultades; 18.º) en no hacerse cargo de las razones del adversario, ni de las respuestas que da o tiene ya dadas a las dificultades que se le oponen.

Otros defectos hay, en los cuales prepondera la influencia de las pasiones. Son éstos manifestación de ciertos sentimientos en sí muy razonables y conformes a la naturaleza; pero cuyo exceso, por falta de dominio de parte de la razón, hace que frecuentemente se deje sentir su influencia en la formación del juicio, viniendo a ser causa de muchos y grandes errores del entendimiento. Muy claramente se ve la poderosa influencia que la pasión del amor a la patria ejerce sobre el juicio de los historiadores, que de tan diverso modo juzgan unos mismos hechos, según éstos se refieren a la propia patria o pertenecen a otra distinta de la del historiador. Y esto mismo sucede con la influencia de las pasiones políticas, las de corporación, paisanaje, escuela, etc. (Véase Balmes: «El Criterio», Cap. XIV, § VII). Todo lo cual no necesita de pruebas, por ser cosa tan notoria y tan frecuente en la vida ordinaria.

Aún hay otra clase de defectos que vienen a ser nueva fuente de error en los juicios: son aquellos que pertenecen a lo que pudiera llamarse idiosincrasia del entendimiento de cada individuo. A esta clase pertenecen varios de los que enumera Balmes en su preciosa obra, «El Criterio», los que llama entendimientos torcidos; de los cuales dice que «parecen naturalmente defectuosos, pues tienen la desgracia de verlo todo desde un punto de vista falso o inexacto o extravagante» («El Criterio», Cap. XXII, § X): aquellos que «tienen el talento de ver mucho en todo; pero les cabe la desgracia de ver todo lo que no hay y nada de lo que hay» (Cap. I, § III): aquellos que «ven los objetos por una sola cara» (Cap. XIII, § V): aquellos que llegan a contraer un hábito de apartarse de lo que piensan y dicen los demás, esto es, de ponerse en contradicción con el sentido común..., que suelen distinguirse por un espíritu de constante oposición; que sostienen el *no* cuando los demás sostienen el *sí*, y sostienen el *sí* cuando los otros están por el *no* (Cap. XXII, § XII); y, en fin, los maniáticos, que los hay de muchas clases y graduaciones; y «que, así como D. Quijote convertía los molinos de viento en desaforados gigantes, y los rebaños de ovejas y carneros en ejércitos de combatientes, puede también un sabio testarudo descubrir, con la ayuda de sus telescopios, microscopios y demás instrumentos, todo cuanto a su propósito cumpliere» (Cap. V, § VI).

De las mencionadas clases de defectos de orden intelectual, que hemos distinguido, no todas se hallan de modo tan directo y en el mismo grado relacionadas en razón de impedimentos con la fe, ni, por lo tanto, perte-

necen del mismo modo, al objeto de la preparación intelectual para la misma fe. Las señaladas en segundo y tercer lugar, pertenecen más bien a un tratado de terapéutica del entendimiento, y acerca de ellas se contienen excelentes remedios en las obritas, pequeñas por su volumen, pero muy grandes por su mérito, densidad de ideas y utilidad e importancia de la doctrina que encierran, la «Introducción a la sabiduría» por Luis Vives, y «El Criterio» por Jaime Balmes; las cuales, muy de desear fuera que anduviesen más en manos de los jóvenes estudiantes. Con su lectura aprenderían el modo de librarse de muchos errores y de adquirir una buena educación intelectual. Pero la relación que con el objeto de la preparación intelectual para la fe tienen los defectos, de cuyo remedio se trata en las citadas obras, nos parece demasiado lejana y que no justifica suficientemente el que nos ocupemos en ellos, atendido el objeto que nos proponemos al escribir nuestros artículos para LA CIENCIA TOMISTA.

Solamente, pues, consideramos como comprendidos dentro de la esfera de la preparación intelectual para la fe, los defectos del entendimiento que hemos señalado en primer lugar; esto es, los que se refieren a los falsos procedimientos en la investigación de la verdad religiosa, manifestados en cualquiera de los modos enumerados, en la lista anteriormente presentada. Porque esos defectos son los que ejercen una influencia más directa e inmediata sobre los errores en materias de religión, siendo por esta causa poderosos obstáculos para que la luz de la fe penetre en el entendimiento. De ellos, pues, y de su remedio debe tratarse en la preparación intelectual para la fe.

Por lo cual se ve que dicha preparación puede convenientemente dividirse en dos partes principales; una, destinada a poner de manifiesto los defectos de procedimiento en la investigación de la verdad religiosa y a señalar sus correspondientes remedios. A esta parte quizá no fuera impropio dar la denominación de «Propedéutica filosófico-apologética»; y por ahora, a lo menos provisionalmente, la designaremos con ese título. Otra, en la cual se trate de las verdades que constituyen los preámbulos de la fe. De modo que podemos proponer la indicada división de la preparación intelectual para la fe en esta forma:

Parte primera: Propedéutica filosófico-apologética.

Parte segunda: Preámbulos de la fe.

Ante todo debemos señalar la razón por la cual incluimos el tratado de los preámbulos en el de la preparación intelectual para la fe, como parte de este segundo, en vez de considerarlo como una parte de la apologética propiamente dicha, y de diferir, para cuando tratemos de ella, como pensamos hacerlo Dios mediante a su tiempo y en su lugar oportunos, el hablar también de los preámbulos.

Es cierto que, como dice el P. A. de Poulpiquet (1) (y fácilmente podríamos comprobarlo citando títulos de obras apologéticas y cuestiones que en dichas obras se tratan), la mayor parte de los manuales apologéticos incluyen en sus tratados las cuestiones pertenecientes a los preámbulos de la fe. En dichos manuales se trata de la existencia de Dios, inmortalidad del alma, libertad, objetividad de nuestros conocimientos, exposición y refutación del panteísmo, del materialismo, evolucionismo, subjetivismo, etc. Mas podemos preguntar con el ilustre citado autor, ¿la presencia de esas diferentes tesis es legítima en la apologética y se hallan en ella como en su propio lugar? A la cual añadimos nosotros, por nuestra parte, esta otra: ¿el tratar en la apologética las cuestiones pertenecientes a los preámbulos de la fe, no será incurrir en aquel vicio que reprueba el Angélico Doctor cuando dice (In lib. Ethic. l. 1, lect. XI): «Est enim in unaquaque scientia vitiosum ut homo moretur in his quae sunt extra scientiam?»

Para responder acertadamente a estas preguntas debe tenerse en cuenta una distinción muy importante y hacer su aplicación al punto de que estamos hablando. Cuando se pregunta si en la apologética deben demostrarse las verdades que constituyen los preámbulos de la fe, o si, por el contrario, debe prescindirse de tal demostración, por suponerlas ya demostradas, hay que distinguir dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse la cuestión: el punto de vista científico, objetivo y el práctico. Si se considera la cuestión desde el punto de vista científico y objetivo, debe responderse que la demostración de los preámbulos de la fe no pertenece a la apologética; y, por lo tanto, que esa demostración en la apologética se halla fuera de su propio lugar, verificándose las citadas palabras del Angélico Doctor. Pero desde el punto de vista práctico no hay inconveniente en que dicha demostración tenga lugar en la misma apologética; siendo esto una razón suficiente para no desaprobarnos a los autores de manuales apologéticos, el que en dichos manuales incluyan también el tratado de los preámbulos. Esta es la doctrina que acerca del particular vemos expuesta y defendida por varios muy distinguidos especialistas en materia de apologética; entre los cuales podemos citar a X. M. Le Bachelet, S. J. («Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique de A. d' Ales, pág. 245, artículo sobre la palabra apologética»); a M. Maisonneuve (Art. Apologétique, Dict. de Théol. cath. col. 1520, 1521, 1522); a A. de Poulpiquet, O. P. (L' Objet intégral de l' Apologétique, P. 3, C. 3, pág. 534 y 535).

(1) «L' Objet intégral de l' Apologétique». P. 3, C. 3.

No vemos, pues, motivos para desaprobarnos el modo de proceder de los autores de obras de apologética, porque incluyan en ellas el tratado de los preámbulos de la fe. Pero nosotros, respetando, como respetamos, dicho modo de proceder de autores, por otra parte de extraordinario mérito por muchos conceptos, opinamos que, para lograr las ventajas y la utilidad que ofrece semejante procedimiento, no es necesario abandonar el punto de vista científico y objetivo, ni dejar de proceder en conformidad con él. No se deben incluir los preámbulos en la apologética, sino suponerlos ya tratados con anterioridad en alguna obra, no de carácter propiamente apologético, sino filosófico. Se trata de verdades perfectamente demostrables por la razón natural y que, si bien son condición *sine qua non* para la fe, entran, como dice X. M. L. Bachelet, en la categoría de preámbulos lejanos.

Para corroborar nuestro aserto aduciremos el siguiente razonamiento.

En efecto; ¿en qué consiste la utilidad de que hablamos, y la razón de incluir en los manuales apologéticos el tratado de los preámbulos? Consiste esa utilidad en que, como las demostraciones propias de la apologética no pueden apreciarse en todo su valor, por parte de los lectores, si éstos carecen del previo conocimiento necesario acerca de las verdades que constituyen el tratado de los preámbulos, se provee al remedio de esta necesidad de los lectores, proporcionándoles en el mismo manual apologético los conocimientos previos puramente filosóficos necesarios para comprender las demostraciones propias de la apologética. Con esto se dan más perfecta cuenta de ellas y sacan mayor provecho de las mismas. Esto es lo que en substancia dicen X. M. Le Bachelet, M. Maisonneuve y E. A. de Poulpiquet, cuyas palabras textuales no reproducimos aquí por creerlo innecesario.

Pues bien; al remedio de la misma necesidad se provee tan perfectamente, y se proporcionan al lector los conocimientos previos de que pueda necesitar para la comprensión de las demostraciones apologéticas, sin necesidad alguna de abandonar el punto de vista científico y objetivo, sin confundir unos con otros los objetos y los conocimientos específicamente distintos, sin esa gran confusión de ideas que por tanto tiempo ha reinado sobre el objeto formal de la apologética y que ha hecho exclamar al eminente especialista en materia de apologética y célebre dominico P. A. Gardeil («La Crédibilité et l' Apologétique», Lib. III, C. I): «Qui donc nous rendra enfin le sens apologétique?» La carencia de este sentido apologético engendra esa confusión que tanto ha contribuido al descrédito de la apologética, de lo cual con tan justa razón se queja el P. E. A. Poulpiquet, clamando por su remedio (L' Objet intégral de l' Apologétique, P. I, C. I). Y esa confusión, en fin, ha servido de ocasión a Harnack para decir (L' essence du Christianisme, I, conf.) que la apologética «se encuen-

tra en un estado deplorable que ella misma no sabe qué es lo que debe defender e ignora los medios que debe emplear».

¿Cómo, pues, evitar tan graves inconvenientes, sin dejar al mismo tiempo desatendidas las necesidades a que se quiere atender incluyendo el tratado de los preámbulos en los manuales apologéticos? El medio nos parece muy fácil. Ni aún es necesario suprimir la inserción del tratado de los preámbulos en los dichos manuales apologéticos. Lo único indispensable es que no figure en ellos como parte de la apologética propiamente dicha, ni debajo de ese título: porque precisamente el figurar en ese sentido y con ese carácter, es, en lo que consiste la causa y origen de la confusión, a que hace un momento hemos aludido y que es preciso evitar a todo trance. Esta confusión, extendida a otra multitud de materias, con las cuales la rutina y falta de comprensión venían confundiendo la apologética, es la que el ya citado P. A. Gardeil se propuso disipar deslindando los campos, aclarando y fundamentando los conceptos, y fijando para siempre, de una manera definitiva, el objeto de la apologética, como distinto de todos los demás en la serie de sus magistrales artículos publicados en la «Revue thomiste» y posteriormente coleccionados, formando la inapreciable obrita, titulada «La Crèdibilite et l' Apologétique» que ha logrado ya en gran parte y continúa logrando cada día más el objeto para que fué escrita.

Pero si el tratado de los preámbulos de la fe, aunque insertado en los manuales apologéticos figura en ellos, no considerado como parte de la apologética, ni bajo ese título, sino como un tratado adjunto, como auxiliar y por conveniencias de orden práctico y circunstancial, entonces, sin peligro alguno de confusión de objetos ni de ciencias, se podrán lograr todas las ventajas pretendidas por los autores que, mirando la cuestión solamente desde el punto de vista práctico, incluyen en sus manuales apologéticos dichos preámbulos.

No parece, pues, que haya ningún inconveniente en incluir el tratado de los preámbulos en los manuales apologéticos con el carácter indicado de simple auxiliar y por conveniencias prácticas y circunstanciales. Y así lo vemos practicado en manuales como el excelente «Curso de Apologética Cristiana», por el P. Gualtero Devivier, S. J., y el muy notable también y oportunísimo «Compendio de Apología del cristianismo», por Mons. José Ballerini, contra cuyo método no creemos haya nada que objetar.

Pero si por determinadas razones o por la índole de la obra o del trabajo apologético que se publica, hay motivo para prescindir de conveniencias circunstanciales, en tal caso debe tratarse de los preámbulos de la fe en el lugar que les corresponde, atendido el punto de vista científico y objetivo. Y este es nuestro caso y la razón por la cual no incluimos los preámbulos en la apologética, sino en la preparación intelectual para la

e, porque este es el que nos parece su propio lugar desde el punto de vista científico y objetivo. Y este es también el motivo por el cual dividimos dicha preparación en las dos partes principales anteriormente consignadas: propedéutica filosófico-apologética y preámbulos de la fe.

Mas podrá ocurrírsele a alguno el siguiente reparo, a saber: que la denominación de preparación intelectual para la fe es equívoca, porque pudiendo significarse con ella todo cuanto de parte del entendimiento precede al acto de fe, queda comprendida dentro del significado de dicha denominación la misma apologética, ya que la demostración de la credibilidad de las verdades de fe, como es manifiesto, precede al acto de la misma fe. Y no sólo eso, sino que también quedan comprendidas dentro de la misma denominación las ilustraciones interiores, con las cuales Dios suple en los sujetos ignorantes, pero de buena voluntad, el defecto de la luz de las demostraciones apologéticas, de las cuales no es capaz el vulgo ignorante.

A lo cual respondemos que, cuando una palabra tiene ya su significado determinado por el uso o un autor ha manifestado claramente en qué sentido toma tal o cual término que, considerado solamente según suena pudiera ser entendido en otros diferentes, no hay lugar a equívocos. Cuando el Angélico Doctor (P. I, Q. II, a. 2, ad 1.^m) usa de la expresión «*praeambula ad articulos*», ese término «*praeambula*», sea cual fuere el alcance de su significación, si sólo se le considera tal como suena tiene su sentido determinado por la intención, con la cual el Santo Doctor se sirvió de dicho término. A lo cual se agregó el uso tradicional, según el cual siempre ha sido entendido en el mismo sentido en el que lo entendió Santo Tomás, que es, como claramente lo expresa el mismo Santo, para significar verdades tales como la existencia de Dios y otras cosas por este estilo que pueden ser conocidas acerca de Dios por medio de la razón natural: «*Deum esse, et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo*» (Ib. ib.) Y así, por más que las verdades que constituyen los motivos de credibilidad y las demostraciones que en las mismas verdades se fundan deben ser conocidas con anterioridad al acto de fe, nadie da a esas verdades la denominación de «*praeambula fidei*» sino la de «*motiva credibilitatis*», y quien otra cosa hiciese introduciría un caos de confusión en las palabras, que sería causa de otro aún mayor en las ideas. Por consiguiente, aunque la palabra «*praeambula*» pudiera ser equívoca tomada según suena, deja de serlo desde el momento en que se conoce el sentido en que la entendió el Angélico Doctor, y en que desde su tiempo hasta el presente viene siendo entendida en conformidad con el uso común tradicional en las escuelas teológicas.

Si lo que acabamos de decir de la expresión «*preambula fidei*» lo aplicamos a la denominación de «preparación intelectual para la fe», se tendrá la respuesta más satisfactoria al reparo apuntado de que la tal denomina-

ción es equívoca. En efecto; esa denominación, como hemos dicho de la expresión «preambula fidei», puede tomarse según suena, o según el sentido que le da el uso común, o la intención claramente manifestada de los autores que se sirvan de ella para exponer sus ideas. Si se toma según suena, podrá ser equívoca, extendiéndose su significado, no sólo a las verdades que constituyen los preámbulos de la fe, sino a toda verdad y a todo conocimiento que se presupongan a la fe. En lo cual quedan comprendidas las verdades que constituyen los motivos de credibilidad y también las ilustraciones interiores, con las cuales suple Dios en los ignorantes de buena voluntad, incapaces de apreciar la fuerza de las demostraciones apoloéticas y su efecto en las personas inteligentes, a fin de que todos, sabios e ignorantes, tengan la luz suficiente para conocer los motivos de su fe y en todos se cumplan las palabras de San Pablo (Rom. 12, 1): «Rationabile obsequium vestrum», y las del Angélico Doctor (II-II, Q. I, a. 4. ad 2.^m): «Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda».

Mas si la denominación de «preparación intelectual para la fe» se toma, como de hecho así es y como debe tomarse, en el sentido de «preparación intelectual» remota, como la de «preámbulos», así, sin más añadidura, se entiende de los remotos, lejanos, como los llama X. M. Le Bachelet, deja de ser equívoca y todo el mundo sabe perfectamente a qué atenerse en cuanto al alcance de su significado. Cuando algún autor quiera dar a entender que se refiere a otras preparaciones más próximas, ya sabrá él bien de qué términos ha de servirse para su intento.

Nos parece, pues, que queda suficientemente declarada la razón por la cual incluimos los preámbulos de la fe en la preparación intelectual como parte de la misma, en vez de incluirlos en la apoloética propiamente dicha.

Ahora hemos de hacer algunas advertencias acerca de lo que nos proponemos decir para el conveniente desarrollo de los puntos pertenecientes a cada una de las dos partes en que hemos dividido la «preparación intelectual para la fe» y del modo que pensamos guardar en ello.

En cuanto a la primera parte, que, como ya hemos dicho, titulamos «Propedéutica filosófico-apoloética», nos parece que estarán muy en su lugar algunas palabras de metodología al principio. Después seguirá la crítica y refutación de los defectos del racionalismo en la investigación de la verdad religiosa, por el orden con que aparecen en la lista escrita más arriba.

En la crítica y refutación de los mencionados defectos o errores de procedimiento, nos abstendremos de toda alusión personal, convencidos de que tales alusiones, fuera de los casos en que, por circunstancias particulares, estén justificadas, no conducen a nada y más bien pueden perjudicar a la buena causa y a la caridad. En cuanto a la parte correspondiente a los «preámbulos de la fe», conviene advertir que hoy es una ne-

cesidad añadir a las cuestiones acerca de la existencia, naturaleza y atributos de Dios, existencia y propiedades del alma racional, etc., que constituyen los «preámbulos de la fe», la cuestión acerca de la certeza y la exposición y refutación de los modernos sistemas agnósticos: porque, es claro, que si no se cuenta con la base de la existencia de la certeza y con el indispensable presupuesto de que es posible nuestro conocimiento respecto de ciertas verdades, se hace imposible toda discusión y toda ciencia; y hasta las mismas conversaciones de unos hombres con otros en la vida familiar y ordinaria, resultan una grande anomalía, un manifiesto contrasentido y el mayor de los absurdos.

Es cierto que el Angélico Doctor, quien tan de propósito trató y con tanta profundidad, solidez, claridad e insuperable maestría resolvió las cuestiones relativas a lo que de Dios y del alma humana y sus respectivos atributos puede alcanzar la razón natural, no planteó la cuestión de la certeza, ni de intento se ocupó de ella; por más que, como muy de ordinario sucede en el Santo, al hablar de otras materias incidentalmente, por la ley de asociación de ideas y, digamos mejor, *ex abundantia intellectus*, va sembrando abundantes y preciosas semillas que, recogidas, puede formarse con ellas el tratado más completo sobre determinadas materias. Pero, en fin, el Angélico Doctor, aunque en sus obras se hallen todos los materiales y elementos necesarios para la más perfecta resolución del problema de la certeza, es lo cierto que no lo planteó ni se ocupó de él expreso. Lo cual nada tiene de extraño; pues cosa muy sabida es y que constituye uno entre tantos y tan relevantes méritos del Doctor Angélico, que entre las muchas y excelentes cualidades que avaloran sus inmortales obras, figura como una de las más principales la oportunidad, con que acomodaba sus escritos a las necesidades de su tiempo, como puede cualquiera convencerse de ello con sólo conocer los escritos del Santo Doctor y tener en cuenta el ambiente religioso, científico y social del siglo xiii. Sin que esto sea obstáculo para que Van der Vlugt haya dicho con toda verdad del Doctor Angélico: «Un hombre como este no pertenece a una generación, pertenece a todos los siglos».

No cabe la menor duda que si Sto. Tomás viviera en nuestros días, trataría de los problemas de hoy como trató de los de su tiempo; si bien es verdad que la virtualidad inmensa de los principios que dejó establecidos alcanza a los problemas de todos los tiempos y basta para resolver las cuestiones más trascendentales que en todos ellos puedan agitarse.

El ambiente científico de los tiempos modernos y las necesidades intelectuales del espíritu en la época actual, han cambiado mucho desde el siglo de Sto. Tomás hasta el nuestro, debido a la diversidad de agentes y complejidad de circunstancias que desde entonces acá han venido influyendo en el orden de las ideas, motivado por la intervención de la *reforma protestante*, del filosofismo enciclopedista, del positivismo materialista,

del panteísmo alemán y del escepticismo idealista de Kant, quien *modestamente* se jactaba de ser un nuevo Copérnico, bastante poderoso para cambiar el eje del mundo del conocimiento, como su predecesor había cambiado el del mundo solar.

Pues bien: ese escepticismo idealista, infiltrado en el espíritu de la filosofía moderna por el mayor trastornador de cabezas que se conoce en la historia de la filosofía, es lo que hace necesario añadir hoy a los preámbulos de que habla el Angélico Doctor un preámbulo más, el de la certeza y posibilidad del conocimiento; de lo cual no se preocupó Santo Tomás, porque no existía en su tiempo el motivo que existe en el nuestro. Muchos eran los errores de entonces; sin embargo, la locura de la razón no había llegado al grado en que se halla en algunos de los modernos falsos filósofos racionalistas.

Convendrá, pues, que demos comienzo a la parte correspondiente a los preámbulos con una breve refutación del escepticismo en general, siguiendo luego otra, que acaso por necesidad tenga que ser algo más larga, del criticismo de Kant y del agnosticismo de nuestros días; preparando así el camino para tratar con fruto lo perteneciente a las cuestiones sobre Dios y el alma racional; las cuales, a su vez, lo preparan también para comprender y apreciar el valor de las demostraciones pertenecientes a la apologética propiamente dicha.

No estará demás advertir de paso, que eso de añadir a los preámbulos tradicionales uno más, el de la certeza, con la refutación de los sistemas que le son opuestos, no es ninguna novedad que introduzcamos nosotros; pues de ello nos dan ejemplo apologistas tan distinguidos y autorizados como Ch. Barnier en su obra «*La Vraie Religion*», cuyo primer tratado lleva por título: «*Certitude et scepticisme*», y G. de Pascal en su «*Le Christianisme*», cuya introducción empieza por «*Le problème de la certitude et l' Apologétique*», en lo cual no hacen otra cosa que acomodarse a las necesidades del ambiente y estado de las ideas en el momento actual.

Ese mismo ambiente y esas necesidades justifican el que nosotros, después de la refutación del escepticismo en general, del criticismo de Kant y del agnosticismo en sus demás formas y manifestaciones, nos hagamos también cargo, de un modo especial, de los sistemas de dos de los más famosos representantes de ciertas fases de la novísima filosofía racionalista; los cuales han ejercido una influencia muy marcada y relativamente extensa en los errores filosóficos de nuestros días, especialmente en Francia y en la América del Norte: nos referimos a W. James y M. Henri Bergson, autores respectivamente, de «*La Philosophie de l' expérience*» y de «*L' Evolution créatrice*».

En cuanto a las cuestiones relativas a la existencia, naturaleza y atributos de Dios y existencia, naturaleza y propiedades del alma humana, sólo creemos conveniente advertir que no vamos a tratar esas cuestiones

repetiendo lo que acerca de ellas suelen traer los manuales, ni tampoco aduciendo cuanto el Angélico Doctor dice acerca de las mismas materias; sino que pensamos escoger algunos puntos de mayor trascendencia, tanto de parte de las pruebas en favor de la verdadera doctrina como de parte de los argumentos en contra, y acerca de dichos puntos emitir las ideas que nos parezcan de mayor importancia y utilidad, procurando hacerlo con la mayor brevedad y claridad que nos sea posible, todo ello sin perder de vista las conveniencias de la oportunidad y las exigencias del ambiente intelectual.

Lo dicho nos parece suficiente para dar a conocer el objeto de lo que denominamos «preparación intelectual para la fe» y los límites que abarca, o sea rectificar el entendimiento de modo que se vea libre de los errores de procedimiento en la investigación de la verdad religiosa y de los falsos juicios acerca de aquellas verdades que el Angélico Doctor llama «praeambula ad articulos» porque deben preceder a la fe. De lo perteneciente a la rectificación del entendimiento, trataremos, Dios mediante, en la primera de las dos partes en que hemos dividido dicha preparación; a la que damos el nombre de «Propedéutica filosófico-apologética». De lo que corresponde a la rectificación de los juicios con respecto a las verdades, cuyo verdadero conocimiento debe preceder a la fe, hemos de tratar en la segunda parte que lleva por título «Preámbulos de la fe». Y como sobre estas verdades existen tantos y tan graves errores en la filosofía racionalista de la que se halla más o menos inficionado el ambiente de las ideas modernas en las diversas partes del mundo, dicha segunda parte es también el propio lugar para la refutación, si no de todos los aludidos errores del racionalismo en particular, lo que sería imposible por el tiempo y trabajo material que para ello serían necesarios, a lo menos, de los principales y de mayor virtualidad e influencia en la corrupción intelectual de la sociedad moderna.

No hay necesidad de advertir que, en cuanto digamos, nuestro principal y constante guía ha de ser el Angélico Doctor, en cuya compañía siempre se camina con plena seguridad, cuyos incommovibles principios doctrinales y la esplendidísima luz que arrojan, son suficientes para disipar todos los errores que en nuestra época y en los siglos venideros puedan levantarse contra las verdades de la fe católica.

FR. PASCUAL BROCH, O. P.

Rosaryville (U. S. A.), Ponchatoula, La.

La Facultad de Teología en la Universidad de Santiago

(CONTINUACIÓN) (1)

B).—Regentes de las dos cátedras de oposición desde 1660 hasta 1771.

26-a—Padre Pedro de Soria, O. S. B.: 1660-1671.—Después de una ausencia de veinte años volvieron los benedictinos a tomar parte en las oposiciones a cátedras de teología, logrando retener entre ellos en todo el resto de aquel siglo una de las de constitución, además de la que por derecho de fundación les pertenecía. La lucha en materia de enseñanza entre las órdenes religiosas, que en las Universidades de Castilla tuvo lugar en la centuria anterior, venía desenvolviéndose en Santiago en la presente. Como hemos visto ya, hasta ahora, salvo en raras excepciones, los dominicos y los benedictinos ejercían en la mayor armonía una especie de monopolio de la enseñanza teológica en las cátedras de oposición, y las cosas siguieron por el mismo cauce durante muchos años.

Al quedar vacante la cátedra que tenía el agustino Agramonte por fin de cuatrienio, se opusieron, además de él, don Martín Bermúdez y el benedictino Pedro de Soria. La lucha entre Agramonte y Soria debió ser muy dura, y a petición del primero, que representaba la parte débil y sin arraigo en la historia de la Universidad, se tomaron algunas precauciones para evitar todo fraude en la votación. Lo hubo al parecer en la primera, y procediendo a nueva votación, obtuvo Soria 18 votos y Agramonte 10 (Cl. de 5 de abril de 1660). Regentó aquél la cátedra hasta el 12 de octubre de 1671, en que hizo renuncia de la misma por haber sido nombrado abad del monasterio de Rivas del Sil. Murió antes del 5 de julio de 1673, día en que se le hicieron las honras como cofrade de Santo Tomás.

27-b—Padre Alejo de Foronda, O. P.: 1667-1682.—Al morir el padre Otero pretendieron su cátedra siete opositores: 1.º, el padre Juan de Torres, benedictino; 2.º, don Juan de Hermida, que desistió después de ha-

(1) Véase tomo XL (1929), pp. 5-22.

ber hecho los ejercicios; 3.º, el padre Alejo de Foronda, dominico; 4.º, don Miguel de Montenegro; 5.º, don Martín Bermúdez, que se había presentado también en 1660 contra el padre Soria; 6.º, don Jacinto Calderón, y 7.º, don Juan Somero, quien se retiró al terminar los ejercicios. La llevó Foronda por 24 votos contra 13 que obtuvo Bermúdez. El dominico continuó en ella hasta el 13 de febrero de 1682, en que teniendo que ausentarse para hacer la visita canónica como vicario provincial de Galicia, la dió por vaca. Era en esa fecha prior de Santiago y pasó luego a serlo de Lugo.

Entre las encomiendas hechas por el Claustro al padre Foronda se cuentan estas dos: 1.ª, Que se encargue de la reimpresión de las Constituciones (Cl. de 18 de julio de 1668), edición que se hizo con fecha de 1678. 2.ª, Que fuera al Cabildo Catedral junto con el doctor Gradín a pedirle que informase en favor de la Universidad para obtener de Su Santidad un juez apostólico ante el que se pudiera demandar a religiosos, religiosas y demás personas eclesiásticas que tuviesen a renta hacienda de la Universidad (Cl. de 4 de marzo de 1670).

Su muerte se consigna en las actas del Capítulo provincial de Toro de 1695 con el siguiente extraordinario elogio:

In conventu Sancti Dominici Victoriensi [obiit] R. A. P. Fr. Alexius de Foronda, magister, cum opinione magnae virtutis, nostrarum constitutionum integerrimus observator, carnes raro edebat, primus matutinis praecibus semper intererat; divini cultus decorem, studiorum profectum, atque devotionem erga Beatissimam Virginem et sanctissimum illius Rosarium, et conservare et augere magno zelo et studio curavit. In rejiendis honoribus, ecclesiasticis dignitatibus maxime excelluit, nam bis duplicem episcopatum sibi a catholico rege nostro Carolo Secundo oblatum, humillime et invicta animi constantia recusavit, indignum et prorsus inutilem se reputans. Denique anno aetatis suae sexagesimo primo, laboribus fractus, diem ultimo (*sic*) laetus aspexit, ut pie creditur, die 16 januarii, sabbato, eadem hora quo fratres in ecclesia solemniter decantabant antiphonam *Salve Regina*, quam semper in corde et ore gestabat.

Tanto su apellido como el convento de asignación en que falleció nos hacen creer que era oriundo de la provincia de Alava.

28-a—*Padre Juan de Torres, O. S. B.: 1671-1691.*—La obtuvo el 14 de abril de 1671, en lucha con el doctor Jacinto Calderón, por 15 votos contra 12. En la segunda oposición celebrada el 20 de diciembre de 1675 contendió con Jacinto de Somoza, llevando la cátedra por 23 votos contra 12. Se mantuvo en ella hasta el 16 de julio de 1691, en que le fué concedida la jubilación con cien ducados de salario. Había cumplido ya setenta años y llegó a pasar de los ochenta, pues vivía aún en 1702.

29-b—*Padre Pedro de Tavares, O. P.: 1682-1692.*—El 15 de abril de 1682 se le dió la cátedra por *placet* y común consentimiento, después de haberse retirado los demás opositores. Era graduado por Avila y le fué admitida la incorporación de grados en esta Universidad.

Fué el padre Tavares celoso auxiliar de la Universidad, tanto durante su regencia como después residiendo en Madrid. He aquí su hoja de servicios:

Claustro de 8 de mayo de 1686.—Que vaya el padre Tavares a decir al protector de la Universidad que desista de nombrar los ministros de la misma, porque esa función correspondía al Rector y al Claustro. El día 13 se dieron a Tavares 150 reales para que fuese a Puente deume, donde se encontraba tal vez el protector.

Claustro de 8 de agosto.—Que vaya Tavares a Lugo para reconocer la hacienda que proponía Pedro Quiroga como fianza para el cargo de tesorero de la Universidad. La designación de persona para este cargo era negocio muy delicado, pues por no mirarlo bien en otras ocasiones, se habían originado pleitos muy gravosos para la Universidad. Tavares aceptó la encomienda, que antes habían rechazado con diversos pretextos otros dos miembros del Claustro, y partió luego para hacer la averiguación sobre la calidad de la fianza y sobre la solvencia de don Alvaro de Lemos, a quien Quiroga había presentado como fiador. En Lugo se informó por los religiosos dominicos de la honorabilidad de este señor, coincidiendo con el testimonio de ellos los informes secretos pedidos a particulares; después de lo cual fué a estar con el mismo interesado para que le mostrase los títulos de su hacienda. De todo ello dió Tavares cuenta en el Claustro de 22 de agosto, siendo al fin aceptado Quiroga como tesorero.

Durante el verano de 1689 encontramos a Tavares en Madrid, ocupado en un pleito que interesaba a su convento, y el primero de agosto le remitió el Claustro orden de contradecir en el Consejo la prolongación por más de veinte días de la visita que hacía a la Universidad don Manuel Rodríguez de León, oidor del reino de Galicia. El visitador se proponía prolongarla por un plazo mucho mayor, contra lo dispuesto en la real cédula que le ordenaba hacerla, cobrando por esa razón a la extenuada Universidad las dietas correspondientes. El 10 de noviembre se recibió carta de Tavares, en que avisaba que había logrado que la prolongación fuese por sólo diez días, cuando el Consejo se disponía a señalarle un plazo de veinte, con el que tampoco se contentaba el oidor.

En este mismo Claustro de 10 de noviembre se acordó también escribir a Tavares para que atendiese con diligencia, aunque fuera hablando al padre confesor del Rey, al pleito que tenía la Universidad sobre los juros situados en el estanco general del tabaco de Madrid y las salinas de Galicia, que pertenecían a aquella Academia.

Tavares regresó a Santiago para el 8 de septiembre de 1690, día en que informó al Claustro de sus trabajos en la Curia regia.

Regentó su cátedra por sí o por sustituto hasta el 7 de febrero de 1692, en que hizo renuncia de la misma por no poder atenderla, dadas sus muchas ocupaciones, a las que acababa de agregarse el priorato de Santiago.

Más adelante, en 1696 y 1697, siendo prior de la Pasión de Madrid, sirvió igualmente a la Universidad en el pleito que tuvo ésta con los de la Compañía de Jesús, según queda ya indicado.

Al terminar su priorato en Madrid, regresó a Santiago, de cuyo convento de Santo Domingo fué elegido otra vez prior en 1704, pasando a serlo después de Lugo. En el capítulo intermedio de 1707 se le instituye vicario de Galicia, designándolo con los títulos de predicador regio, secretario de la Santa Inquisición y prior de Lugo. Su óbitus, ocurrido en Santiago, figura en las actas del capítulo intermedio de 1709.

30-a—Padre Bartolomé de Soto, O. S. B.: 1691-1699.—La cátedra que dejaba el padre Juan de Torres al ser jubilado debería ser regentada, mientras él viviese, por un sustituto nombrado por oposición, según ordenaba la real cédula. A pesar de esa limitación, en ninguna vacante de las ya descritas hubo tanto concurso de opositores como en ésta. De ellos sólo cuatro persistieron hasta el fin, a saber: el padre Bartolomé de Soto, benedictino, que tuvo 16 votos; don Francisco Balboa, que tuvo 6; el padre Antonio de Caxide, agustino, con 4, y el mercedario Antonio de Cortes, catedrático de artes, con 1 (Cl. de 24 de septiembre de 1691). La tuvo el padre Soto durante dos quadrienios, desistiendo de pretenderla para el tercero, por habérselo ordenado así su general (Cl. de 7 de octubre de 1699). Fué éste el último benedictino que se opuso a cátedras de constitución. Al parecer, los superiores, viendo que era tan crecido el número de aspirantes a cátedras, tanto de religiosos como de seglares, para evitar rozamientos, optaron por limitarse a la que tenían en propiedad. Ya años antes, hacia 1653, la Congregación de Valladolid había tomado el acuerdo de que sus religiosos no hiciesen oposiciones a cátedras. La Universidad de Salamanca pidió exención de aquel estatuto, y lo mismo hizo, entre otras, la de Oviedo, volviendo a quedar las cosas como antes.

31-b—Padre Antonio Pérez, O. P.: 1692-1698.—En el Claustro de 31 de marzo de 1692 se dió, de común consentimiento, la cátedra regentada hasta entonces por el padre Tavares, al padre Antonio Pérez, que venía desempeñándola hacía algún tiempo como sustituto. La tuvo éste hasta el 18 de noviembre de 1698 en que la dejó por estar muy achacoso. Con todo, vivió aún unos veinte años, asistiendo asiduamente a los Claustros universitarios. Su óbitus se consigna en las actas del capítulo de Toro de 1719.

Fué este padre, junto con el padre Tavares, acérrimo defensor de la Universidad, en el litigio que tuvo ésta con la Compañía referente a las escrituras de concordia de las cátedras de artes y de teología, según ya hemos visto.

En el Claustro de 8 de octubre de 1695 entregó este dominico 12.000 reales que le había dado un sujeto para la Universidad. Al mismo tiempo entregó los libros que se habían encargado al dominico Miguel González,

para tomar puntos en todas las facultades, y dos relojes de arena con sus cajas de plata, uno de hora y otro de media para regular los ejercicios. Todo ello importó 720 reales, y el Claustro quedó muy agradecido, mandando escribir en ese sentido al padre González, que residía en Valladolid, y vino luego a suceder en la cátedra al padre Antonio Pérez.

32-b—*Padre Miguel González Zaldivar, O. P.: 1699-1715.*—Obtuvo la cátedra que dejaba el padre Pérez el 10 de enero de 1699, y la regentó hasta diciembre de 1715. Meses antes de dejarla sobrevino entre el dominico y su provincial una pequeña discrepancia, que el Claustro logró disipar sin dificultad. Ante él se leyó el 29 de marzo de 1715 una petición del padre González manifestando que, después de regentar su cátedra durante dieciseis años por cuadrienios, y acabando de dársela ahora por otro más, y hallándose en pacífica posesión de la misma, el padre provincial le daba orden de vacarla. Por lo cual «suplica a V. S. que, volviendo por su crédito, se digne mandar que se haga expresión a dicho padre provincial y al definitorio cuánto será del agrado de V. S. que no se haga al suplicante este agravio, y que se mantenga en la posesión de dicha cátedra». Al mismo tiempo se leyó una carta del prior de San Pablo de Valladolid, fray Sebastián de Villamandos, firmada también por el padre Luis Álvarez de Santa Rosa, catedrático de prima en la Universidad, interesándose porque se le mantuviese en la cátedra. En vista de lo cual, manifestó el Claustro «ser deber de justicia volver por el crédito de dicho padre maestro González, que con semejante precepto, y no vacando su cátedra, como siempre regularmente ha vacado por deseo de retirarse al descanso o por ascenso, quedaba expuesto a lo que se quisiese presumir; y que se debía hacer al P. Provincial y al Definitorio las justas representaciones para que le mantuviesen en el ejercicio de su cátedra, de que acababa de tomar posesión, para regentarla por otro cuadrenio, por interesarse en esto la enseñanza pública y ser dicho padre maestro un sugeto de tan conocidas prendas y literatura, y tan del agrado y aceptación de la Universidad, y porque habiéndole la religión permitido servir de catedrático a esta Universidad, no cabía en su grande atención sacarlo por modo tan irregular, sin merecer primero el Claustro al P. Provincial alguna insinuación tan decidida a la correspondencia con que el Claustro había atendido siempre a su sagrada religión para continuar en sus hijos dicha cátedra».

En ese sentido se escribió al Provincial y definitorio, ponderando «la aplicación y estudio con que el P. M. fray Miguel González regentó esta cátedra, con cuánto de su sagrada religión y de esta Universidad (*sic*), con cuánta estimación y aceptación nuestra y de todo este concurso, y cuán útil y provechoso es para la pública enseñanza». También se escribió al prior de Valladolid. Contestaron el provincial y definitorio, y aunque no se indica en qué sentido, debió ser accediendo a la petición, puesto que el padre Miguel continuó por entonces en la cátedra.

La dejó de su propia voluntad meses después. El 4 de diciembre de aquel año se leyó en Claustro una petición suya, en que manifiesta «que se hallaba determinado a no proseguir lo restante que del cuadrienio le falta, y en esta atención suplica a V. S. se sirva admitirle la dejación» que hace de la cátedra. Al propio tiempo se leyó una carta del provincial al Rector, en que le hace presente que la licencia pedida por el padre Miguel para continuar en la cátedra y la concesión que se le otorgó era para que pudiera dejarla libre y espontáneamente, pidiéndolo él mismo a la Universidad, «para que nadie pudiese dudar de haber merecido siempre a V. S. su aprobación».

Vivió todavía el padre Miguel muchos años. En el capítulo provincial de Toro de 1727 figura como primer definidor; en el de 1729 se le instituye Vicario de Galicia y por último en el de Benavente de 1733 se consigna su óbitus ocurrido en San Pablo de Valladolid, teniendo cerca de 70 años.

33-a—*Doctor Pablo Angel de Aldao: 1699-1727.*—Obtuvo la sustitución de la cátedra que dejaba el padre Soto, en competencia con el mercedario Antonio de Cortes, por 25 votos contra 22 (Cl. de 7 de octubre de 1699). Al terminar el primer cuadrienio se presentó contra Aldao el mercedario Andrés López, dándosele a éste la cátedra por haber tenido 26 votos contra 21 del primero (Cl. de 22 de octubre de 1703). En el acto de la oposición hubo protestas y amenazas de apelación por parte de algunos capitulares, que no reconocían en el padre López los requisitos y cursos reglamentarios para obtener los grados mayores en aquella Universidad. Aldao habló sobre ello con el visitador, que acababa de llegar a Santiago, y persistiendo en la defensa de su derecho, apeló al Consejo, del que obtuvo varias reales provisiones a su favor, en la última de la cuales, leída en el Claustro de 29 de septiembre de 1704, se declaraba nula la oposición hecha por el padre López y se mandaba dar la cátedra a su contrario.

Aldao se titulaba catedrático de prima y lo mismo hacía el padre López en el tiempo que la regentó, no porque fuesen más antiguos que el padre Miguel González, que tenía la otra cátedra, sino porque regentaban como sustitutos del padre Torres, que aún debía vivir, la cátedra en que éste había jubilado. Ello constituye una anomalía en el régimen de cátedras vigente en esta Universidad, pues venía a concederse de gracia al sustituto del jubilado lo que la ley negaba al catedrático de constitución. Pero la influencia de los benedictinos en el Claustro y sus innegables méritos en la enseñanza les granjearon ese favor.

Aldao continuó con la cátedra hasta su muerte, de que se dió noticia el 17 de octubre de 1727, aunque desde 1718 la regentaba por sustituto, gracia que se le otorgó en atención a los muchos años y trabajos empleados en servicio de la Universidad.

34-b—*Padre Jerónimo Romay, O. P.: 1716-1728.*—Vino este padre del Colegio de San Gregorio de Valladolid, en donde era catedrático de artes

y maestro de estudiantes, y se encargó de la sustitución de la cátedra que dejaba el padre Antonio Pérez, hasta que el 29 de enero de 1716 la obtuvo en oposición por 27 votos contra 17 del maestro Alberto Bello Barreiro.

En los libros de Claustros se registran sus ausencias en 1725 y en 1727 para asistir al capítulo y congregación provincial, respectivamente, como prior de Santo Domingo. En 1726, por sus muchos quehaceres, pidió sustituto por quince días. Finalmente en el Claustro de 16 de marzo de 1728 manifestó que «por ocupaciones de su religión no podía proseguir en el ejercicio de la cátedra de teología que en él se había conferido; que de ella hacía dejación en manos del Claustro, a quien pertenecía su provisión, y pedía perdón de sus faltas. Esta dejación se le admitió, y el señor Rector de la Universidad en nombre de todos le dió las gracias de lo mucho que se había aplicado a la enseñanza pública».

Murió de 60 años en 1738, según consta por las «Noticias curiosas» de un manuscrito procedente del convento de Santiago que hay en el archivo de la provincia de España y dice así: «Mayo de 1738.—Día 16 murió el M. R. P. M. fray Jerónimo de Romay, maestro por la provincia, de vuelta de capítulo, en el convento de N. P. San Francisco de Villafranca, en donde le enterraron; y se esmeró aquella comunidad, así en la asistencia en su enfermedad, como en los funerales que le hicieron por espacio de nueve días, como acostumbra hacer a los Padres de Provincia. Fué hijo muy benemérito de este convento, dos veces prior del, rector de San Gregorio y vicario del reino. Murió de 60 años y 8 meses». Su óbitus se consigna en las actas del Capítulo provincial de 1740 (1).

(1) En tiempo del padre Romay se mejoró notablemente la biblioteca de la Universidad construyendo un local exprofeso para ella, con su estantería muy artística, y acrecentando en varios cientos el fondo de sus libros. A fin de dar a conocer a un artista dominicano no registrado por Ceán Bermúdez en su *Diccionario*, y de desempolvar algunas noticias acerca de la parte más moderna de la fábrica que forman los Colegios Mayor y de San Jerónimo, vamos a exponer en esta nota lo que sobre ello hemos visto en los libros universitarios.

Habiendo tratado en Claustro sobre la conveniencia de destinar un local amplio y cómodo para biblioteca, y no encontrándolo a propósito en la parte edificada de los Colegios, se acordó levantar para ello un cuerpo de edificio adosado a la torre del reloj y al Colegio de San Jerónimo. Hizo los planos el hermano dominico Francisco Coutiño o Cousiño, maestro de obras, que había venido de Valladolid y residía en el convento de Santiago, y previa la aprobación del Claustro, se comenzó la edificación a principios del año 1717. A juzgar por la estructura de la fábrica, que hoy se conserva, y por su coste, el Claustro tomó muy en serio este asunto, pretendiendo que fuese, dentro de su clase, un verdadero monumento, como lo eran las librerías de otros Colegios y Universidades. Y para su ejecución encontró la persona indicada en el dominico Coutiño, al cual, a poco de comenzarse la obra, le vemos en lucha con el encargado de la misma, el maestro Pedro García, por querer éste esquivar algunas de las condiciones del con-

35-a—*Doctor Lorenzo Arias Sagade: 1728-1731.*—A la provisión de la cátedra que vacó por muerte de Aldao, acudieron seis opositores, de los que se retiraron cuatro, quedando solamente el maestro Lorenzo Arias y el mercedario Ignacio Rodríguez de Castro, que por estar enfermo, aunque hizo los ejercicios, no acudió al Claustro en que había de proveerse la cá-

trato. Entre otros cargos que presentó contra él Coutiño al Claustro de 19 de julio, puso en su conocimiento que no hacía de cantería más que la parte exterior y el resto de mampostería, debiendo ser todo de cantería.

El 18 de enero del año siguiente entregó Coutiño la siguiente solicitud:

«Señor Rector y Claustro: Fray Francisco Cousiño, maestro de obras de arquitectura, representa a V. S., que de orden suya ha asistido a la obra que fabrica Pedro García para la librería de esta ilustre Universidad y Colegio más principal, para reconocer si dicho Pedro García, maestro fabricante, cumplía con lo que señala la planta. Y por cuanto el suplicante debe pagar cien ducados al convento de su orden de esta ciudad, que es la cantidad en que se computa el gasto de un religioso en cada un año, por tanto suplica a V. S. no olvidará el trabajo que ha tenido en hacer la planta de la pieza de librería y la de los estantes para los libros, conforme lo está la del Colegio mayor de Santa Cruz de Valladolid, y del trabajo que ha tenido en visitar diariamente dicha obra, en dos veces algunos de ellos».

Se mandó darle los cien ducados.

A 18 de abril se leyó en Claustro otra petición de Coutiño quejándose de la lentitud con que se llevaba la obra por culpa del maestro fabricante, viéndose él obligado por ello a detenerse en Santiago más tiempo de lo que debiera; y al mismo tiempo rogaba que fuesen aprobados los planos de la estantería, que el Rector y diputados anteriores le habían encargado. Se terminó la obra junto con la estantería para septiembre de 1720, en cuyo día 28 se encargó a Fernando de Casas que viese si se conformaba con los planos, particularmente si el cielo raso entraba en las «condiciones o tratado con los señores diputados de dicha obra o dirección del padre [recte *hermano*] dominico que hizo la planta».

La obra de fábrica se había presupuestado en 59.850 reales, a los que se añadieron cinco mil más a petición del maestro Pedro García. La estantería, de dos cuerpos, por el estilo de la de Santa Cruz de Valladolid, con su barandilla de hierro, y la obra de rebajar el piso, costó 24.250 reales. Además se gastaron cuatro mil reales en libros comprados por Antonio Pedache en León y otros 4.274 reales en portes. No se señala el número de libros comprados, pero en conjunto formaban quince fardos, y para traerlos de la Coruña a Santiago fueron precisos catorce carros. Todavía se gastaron algunos miles de reales más en su encuadernación.

La Biblioteca Universitaria guardaba además los códices de la Catedral comprados al Cabildo en el siglo xvi. En 1720 se mandó también poner en orden los papeles del archivo, los que tal vez se colocaron en la misma pieza destinada a biblioteca.

Coutiño murió en Lugo a la edad de cerca de cien años, y se consigna su óbitus en las actas del Capítulo intermedio de Benavente de 1763.

También floreció en Santiago, como arquitecto, en el siglo xviii, el hermano dominico fray Manuel de los Mártires. Cfr. López Ferreiro: *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, tomo X (Santiago 1908), p. 246.

tedra. Se dió ésta a Arias por 31 votos contra 6 que tuvo Castro (Cl. de 14 de enero de 1728). Arias fué nombrado también vicerrector de San Jerónimo, cargo que había tenido Aldao. Estaba graduado por Avila y fué incorporado a esta Universidad, sin que surgiera ninguna protesta de parte del mercedario. Regentó la cátedra de teología hasta el 5 de marzo de 1731, en que la renunció por no permitirle su salud desempeñarla con puntualidad.

36-b—Padre Francisco Suárez, O. P.: 1728-1750.—Sucedió este padre en la cátedra de teología al padre Romay. A la oposición acudieron otros cuatro candidatos. Tuvo el padre Suárez todos los votos menos uno. Aunque el triunfo del dominico parecía cosa asegurada, como lo prueba el hecho de no haber comparecido el día de la votación (24 de mayo de 1728) los demás opositores, para prevenir toda contingencia desfavorable y aprovechando las buenas relaciones de la Universidad con la Orden de Predicadores, escribió el provincial al Claustro la siguiente carta:

Señor: Celebro mucho tener esta ocasión de hacer patente a V. S. la fina voluntad y obligación que por mi oficio y hábito le debo, en atención a los muchos favores que siempre la Religión ha disfrutado en todas las ocasiones que se han ofrecido, lo que esta provincia tiene y tendrá siempre muy presente, por lo mucho que se le ha acrecentado de continuo lauro en que algunos de sus hijos los haya V. S. juzgado dignos de regentar algunos de sus empleos. Por cuya razón espero también, en la ocasión que se ofrece de la vacante de la cátedra de teología que vacó por el P. M. fray Gerónimo de Romay, el que V. S. atienda y ponga los ojos en el P. fray Francisco Suárez, maestro de estudiantes del convento de San Pedro Mártir de Toledo y lector de teología del convento de esa ciudad, quien días ha sirvió a V. S. en las cátedras de regencia de artes [se refiere a las dos establecidas por la Orden dominicana] de esa doctísima y siempre grande Universidad, persona de quien la Religión promete sea sujeto en todo igual, así a los muchos que la Religión ha tenido catedráticos, como también digno de disfrutar y merecer su patrocinio, por asistirle todas aquellas prendas que le dignifican a ser hijo parte de un tan noble cuerpo. Y así espero a V. S. que continúe como hasta aquí lo ha hecho en atender, así a la honra de nuestro sagrado hábito, como de ese gravísimo convento y a las prendas de este sujeto, quien, como bien experimentado, le ofrecemos y consagramos a su servicio. Espero en todo merecerles este favor, que junto a los antecedentes, vivirán perpetuamente en nuestra memoria, a cuya continua deuda se halla muy reconocida toda esta provincia, quien en recompensa de este beneficio está muy pronta a su obsequio. Y mientras, suplico a Dios premie en un todo lo que se merece ese Claustro, [a] quien guarde Dios cuanto le pido. En este convento de Santo Tomás de Madrid, enero, dos de 1728. B. L. M. de V. S. su menor capellán y siervo fray Cristóbal de Miranda.—Sr. Rector y Claustro de la Universidad de Santiago.

Había sido el padre Suárez colegial de San Gregorio. La Universidad le ocupó en diversos ministerios y comisiones de revisión de libros de la biblioteca, de cuentas y expedientes de grados, cumpliendo él siempre con la satisfacción que se podía esperar de tan eminente sujeto.

En el Claustro de 27 de marzo de 1733 se vió una petición del prior de Santo Domingo y vicario provincial de Galicia «en que representa, que por parte de su Religión se pretende que la Sede Apostólica declare y extienda el culto del Santo San Pedro González Telmo, del mismo orden, en atención a ser exceptuado en los decretos de la Santidad del señor Urbano VIII. Para mayor honra de nuestro señor pide que la Universidad se sirva dar carta, deponiendo en orden a ello lo que le consta y es notorio.—Acordóse que dicha carta se dé en la conformidad que se pide, y se encargó la forma y disposición de ella al Rmo. P. M. fray Francisco Suárez, catedrático de teología en esta Universidad y religioso del mismo orden».

Algún tiempo después fué incluído en la lista de examinadores sinodales de aquel arzobispado, nombramiento que desagradó al Claustro, pues ese cargo iba anejo a la cátedra de teología que tenía el padre Suárez. Y temiendo éste que de ello podría originarse algún conflicto, y desde luego ocupaciones incompatibles con su cátedra, lo hizo presente al Claustro para que, llegado el caso, no lo atribuyeran a omisión suya (Cl. de 12 de oct. de 1737). Dos años más tarde se volvió a tratar de este asunto en la forma que expresa la siguiente acta:

Claustro de 12 de octubre de 1739.—Propuso don Ignacio Pereira, como vicerrector, que el provisor de este arzobispado le había participado se hallaba próximo el concurso sinodal de cuatro beneficios que actualmente se hallaban vacos en este arzobispado, y la suma falta que había de examinadores sinodales; y que, sin embargo de haber procurado convocar al P. M. fray Francisco Suárez, del Orden de Predicadores, se le había excusado diciendo se hallaba catedrático de teología en esta Universidad, y que como tal *a jure* le era debido y a la cátedra el empleo de sinodal, acerca de que en el último sínodo había habido novedad, y que por esta razón, sin orden del Claustro, no quería.

Y habiéndose hablado en orden a esto largamente, el Claustro resolvió que, teniendo atención a la representación que se hace [de] la falta que había de tales examinadores y otros motivos, por ahora convenía en que dicho P. M. fray Francisco Suárez admitiese el empleo de examinador sinodal, ejerciéndole como maestro de su Religión, prescindiendo de ser tal catedrático, con que al tiempo que se le hiciese el tal nombramiento, ora fuese por el ilustrísimo señor Arzobispo o por su provisor, protestase esto mismo, y que lo admitía sin ser visto perjudicar en ninguna manera al derecho que pudiese tener de ser tal examinador sinodal por su oficio de catedrático, cuya protesta en debida forma se le prevenga la tome y traiga a la Universidad para guarda de su derecho.

En el Claustro de 22 de octubre de 1750 se mandó poner sustituto en esta cátedra, vacante por muerte del padre Suárez. Debió morir el 19 de aquel mismo mes (a la edad de 60 años), hasta cuya fecha se abonó al prior de Santo Domingo el salario de su cátedra (libro 130). El día anterior, al abrirse el curso, se había nombrado sustituto de ella al padre Victorio de Santo Tomás.

37-a—Padre Juan Calvello, O. S. A.: 1731-1740.—Sucedió al doctor Arias el 30 de abril de 1731. En la primavera de 1739 había pedido licencia para ir al Capítulo provincial, y por octubre escribía desde Madrid, haciendo saber que por asuntos del definitorio le era preciso detenerse allí por más tiempo, y proponía que se encargase de la sustitución de su cátedra el padre Jacinto Estévez, agustino. Pero el Claustro, acaso para obligarle a que acelerase su regreso, nombró al doctor Pedro Benito de Liz y Saavedra. El 7 de abril del año siguiente se leyó en Claustro nueva carta del padre Calvello en que notificaba que, por haber sido nombrado rector del Colegio de doña María de Aragón en Madrid, dejaba su cátedra. En 1757 fué elegido provincial de su Orden.

38-a—Padre Jacinto Estévez, O. S. A.: 1740-1752.—Obtuvo la cátedra que dejaba Calvello el primero de junio de 1740, siendo opositor único. La regentó hasta el año 1752. Después figura asistiendo a los Claustros, pero la cátedra la tenía el doctor Fariñas, y no sabemos si la perdió el agustino o desistió de ella.

39-b—Padre Victorio de Santo Tomás, O. P.: 1750-1751.—Al morir el padre Suárez regentaba el padre Victorio una cátedra de teología en el convento de Santo Domingo, y previa petición del padre Francisco Vicente, prior del mismo convento, en que expresaba «ser dicho padre Victorio sujeto condecorado y propuesto por la religión para obtener esta gracia», se le dió la sustitución de la cátedra vacante. Por su parte el padre Victorio presentó otra solicitud para obtener los grados de bachiller en filosofía y teología, certificando que había estudiado tres cursos de artes y uno y medio de teología en Avila, y los restantes exigidos por la constitución, en la Universidad de Salamanca con los padres Juan de Aliaga y Juan de Sandoval. El Claustro accedió también a esta petición, y el 19 de diciembre siguiente (de 1750) propuso el rector «que, mediante dicho padre Victorio era único opositor y, a su entender, muy apto para regentar la cátedra de prima de teología, si parecía al Claustro, podía conferirse. Y todos los señores vinieron en ello y de *placet* se le concedió, según constitución, y que también se le diese la posesión de la cátedra».

El mismo día se presentó el padre Victorio para graduarse de licenciado en teología, figurando luego en algunos Claustros con el título de maestro, hasta el 9 de agosto de 1751, en que aparece por última vez. El 29 de octubre siguiente se citaba a Claustro para el 30, anunciando en la cédula que en él se había de «nombrar sustituto a la cátedra de prima de teología». Y en efecto, entre las providencias de la sesión del día siguiente se lee: «Propuso el señor Rector que, porque no hubiese falta en la cátedra de prima de teología, que se halla vaca, tomó la providencia de que la sirviese fray Juan de Neira, del Orden de Predicadores, por concurrir en él las circunstancias que proviene la constitución; y que ahora

puede el Claustro dar la sustitución de la citada cátedra a quien le pareciese. Y entendido por los señores, acordaron sustituya dicha cátedra, en el interin no se[a] provista, el citado fray Juan de Neira, por ser a propósito para el efecto».

Según esto, la muerte del padre Victorio debió ocurrir entre el 18 de aquel mes, fecha del último Claustro, y el día 30. Tenía al morir unos cincuenta años. A juzgar por la nota de libranzas del semestre que comenzaba el primero de agosto de 1751, regentó en él su cátedra el padre Victorio durante sesenta días (15 de agosto?-15 de octubre?). El resto del semestre y después hasta julio de 1752 la tuvo como sustituto el padre Juan de Neira, O. P. (libro 131).

40. b—*Padre Juan López, O. P.: 1752-1772.*—Sucedió en esta cátedra de prima al padre Suárez, tomando posesión el 4 de julio de 1752. Así consta del libro 131 de libranzas, aunque falta este dato en el libro de Claustros. La obtuvo de nuevo en diciembre de 1756 en lucha con el padre José Estévez, agustino, y con el doctor Francisco Armada; y por tercera vez, en 1761. Habiendo concluido este último cuadrienio el 14 de septiembre, no se proveyó la cátedra hasta el 20 de enero de 1767. La provisión se hizo conforme al nuevo proyecto de reforma y concurrieron nueve pretendientes, entre ellos el mercedario Domingo Martínez, que había tomado parte anteriormente en la oposición a la cátedra de vísperas. Se dió la cátedra, como en los cuadrienios anteriores, al padre López. Esta tardanza en proveer la vacante era resultado de la complicación introducida por el nuevo proyecto de reforma, en virtud del cual el nombramiento de catedráticos debía hacerse por el Consejo, previo ejercicio de los candidatos e informe del tribunal.

Al vacar la cátedra en 1771 se inició nuevo proceso, desempeñándola entre tanto el mismo padre López como sustituto. El expediente de esta provisión se conserva en el Archivo Histórico Nacional entre los papeles del Consejo (leg. 5.469, exp. 29) y por él nos enteramos de todas las incidencias ocurridas en semejante caso. Como la vez anterior, fueron nueve los opositores, a saber: el padre López, los mercedarios Domingo Martínez y Ramón Moas, los doctores Matías de la Dehesa, José M.^a Sáenz Bazán y Angel José Patiño y los bachilleres José Carlos Pardo, Jorge Tauriño y Bernardo Silveira. En los pareceres del tribunal de oposición, del Arzobispo y del Rector de la Universidad remitidos al Consejo, se afirma unánimemente que el padre López tiene méritos notorios sobre los otros ocho concursantes. El fiscal, en vista de estos informes, dió el siguiente dictamen:

Todos [los opositores] han desempeñado sus funciones y son capaces de desempeñar la cátedra vacante, según el informe general del Claustro de aquella Uni-

versidad. Pero en cuanto al mérito comparativo en términos de rigurosa justicia, convienen los tres jueces del concurso en sus dictámenes separados, y también el M. R. Arzobispo y el Rector de aquella Universidad en los que remiten, según práctica y costumbre, en que el M. fray Juan López, del Orden de Santo Domingo, lleva conocido exceso y ventajas a todos los demás opositores, no sólo por su mayor literatura y singular aplicación y cuidado en el aprovechamiento de los discípulos, sino también por ser el más útil y conveniente para la pública enseñanza, y por la puntualidad y exactitud con que ha regentado esta misma cátedra por espacio de diecinueve años. Cuya uniformidad de dictámenes, viniendo como han venido separadamente y sin comunicación de unos con otros, constituye toda la posible humana seguridad del acierto para la consulta de dicho maestro López en primer lugar.

Termina el fiscal su exposición pidiendo al Consejo que procure despachar este negocio sin tardanza, para que al comenzar el curso próximo esté la cátedra provista. El Consejo lo mandó al relator el 10 de mayo de 1771, y allí debió quedar estancado el expediente, pues aún no se le había dado curso cuando el 26 de agosto de 1772 certificaron el suprior y depositarios de Santo Domingo de la ciudad de Santiago que el padre Juan López había sido enterrado el 7 de aquel mes. El Rector de la Universidad transmitió el certificado al Consejo, y éste un año después, a 6 de septiembre de 1773, designó al doctor Angel Patiño para servir la cátedra de prima que había tenido el padre López.

Con semejante procedimiento de centralización, que en otras Universidades venía rigiendo desde el siglo anterior, no es extraño que se desbarajustase toda la vida académica y se alejasen de la enseñanza las personas de verdadero mérito, huyendo de ese expedienteo interminable, que aún hoy pesa sobre nuestra administración pública. Con razón escribe un cronista dominicano de Santiago, que a la muerte del padre López *«finó la continúa sucesión de los catedráticos de nuestra Orden... Ahora [en 1820] no mira el convento como cosa suya esta plaza, pues se mudaron los tiempos y los planes»* (1).

41-a—Doctor José Fariñas: 1753-1755.—Tomó posesión de esta cátedra el 18 de octubre de 1753, y solamente la regentó durante dos cursos. Desde el 18 de octubre de 1755 hasta el 9 de mayo del siguiente la tuvo como sustituto don Antonio Caviades, al que sucedió, también en calidad de sustituto, don Juan Vidal, hasta que en julio de 1760 la llevó por oposición el doctor Antonio González.

42-a—Doctor Antonio González: 1760-1768.—A las oposiciones convocadas el 30 de agosto de 1759 acudieron quince pretendientes; de ellos cinco suaristas, ocho tomistas y dos escotistas. Se dió la cátedra el 29 de julio

(1) P. José de Anca, l. c.

de 1760 al doctor Antonio González, de la escuela suarista, y la obtuvo igualmente por otro quadrienio el 22 de diciembre de 1764. En el curso de 1765-66 debió estar ausente o enfermo, pues leía su cátedra de vísperas como sustituto don Francisco Rodríguez Blanco. A primeros de agosto de 1766 vuelve a regentarla el doctor González hasta agosto de 1768. En los tres cursos siguientes estuvo la cátedra vacante.

FR. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

(Concluirá).

BOLETÍN DE SAGRADA ESCRITURA

I

Introducción general.

La comenzaremos presentando a nuestros lectores una obra de J. Vander-vorst, profesor de la Universidad de Lovaina, cuyo título es *Israël et l' Ancien Orient* (1). La razón de esta obra y su valor como introducción a la Sagrada Escritura está a la vista de todos. La Historia Sagrada, contenida en los Libros inspirados, se desenvuelve en un cuadro histórico, que es la historia del Oriente, y así no es posible entenderla si no se conoce ese cuadro. Pues este precisamente es el que nos ofrece el Sr. Vand., el marco de la Historia Sagrada que los nuevos descubrimientos históricos del Oriente han dado a conocer maravillosamente. Conforme con esta idea de su obra, traza el autor el plan de su libro, que conviene notar. «Allí donde los autores bíblicos han dado amplitud a su relato, y más cuando hablan de asuntos domésticos que sólo interesan una tribu o un héroe ya conocido, hemos sido sobrios; pero donde se limitan a algunas indicaciones someras u omiten mostrar la conexión de la política judía con la exterior, sobre todo donde sus datos escasean, nos hemos extendido más. De aquí resulta una desigualdad muy marcada, pero intencional» (pág. XIII). Divide su narración en seis períodos a comenzar desde Abraham, padre de Israel, hasta la sublevación judía en la época de Adriano, abarcando un espacio de veintidos siglos. Es lástima que haya totalmente omitido la parte anterior a Abraham, la cual, si no toca precisamente a Israel, toca a la historia del Génesis. Bien es verdad que en esta parte es imposible trazar el marco histórico de sucesos aislados y mal definidos en la historia bíblica, ya que carecen de cronología determinada y de geografía, que son los dos ojos de la Historia. Pero todavía de la Prehistoria y de la literatura oriental se pueden recoger curiosos e importantes documentos, que si no disipan el misterio de tales narra-

(1) *Israël et l' Ancien Orient*. Preface en 1.^{er} édition par S. E. le Card. Mercier. Illustrations dans et hors texte. 2.^e édition entièrement revue. Págs. XVI-451, en 4.^o Bruxelles. Albert Dewit. Rue Royale, 53. 1929.

ciones, lo ilustran en algo o ponen en claro los puntos en que ese misterio se halla. Pero, en fin, atengámonos a los que se nos da.

Comenzando por el fin del capítulo XI del Génesis, que nos habla de la familia de Abraham, viviendo en Caldea, se aplica el autor a trazarnos el cuadro de la vida de esta región en el fin del tercer milenio. Las revueltas guerreras que en ella tuvieron lugar fueron tal vez la causa que obligó a Taré a huir con su familia hacia el norte, hasta Harán. Precisamente nota nuestro autor el parentesco religioso que existía entre Ur y Harán. La ida de Abraham a Canaán pide la presentación de los Cananeos, Arameos, Egipcios, etc., con quienes el patriarca de los Hebreos vino a ponerse en relaciones. Es cosa admitida comúnmente la identificación del Amrafel del Gén. XIV, con Hammurabi, el célebre rey de Babilonia, lo cual constituye un punto de apoyo para la cronología bíblica. Ahora que no es tan fijo como desearíamos, pues las sentencias de los autores oscilan en más de dos siglos, desde 2187 hasta 1947, para el comienzo del reinado de Ham., que duró unos cuarenta años. La invasión de los reyes de Sennaor en Canaán, que se narra en Gén. XIV, tuvo lugar antes del año 30 de este monarca, pues por esta fecha Elam, que figura en el Génesis como jefe de la expedición, fué vencido y la Caldea libre de su poder.

Sobre la entrada de los Hebreos en Egipto en tiempo de José la historia no nos ofrece datos concretos, y aun la historia general del país es para este período muy oscura. De la salida de Israel bajo la conducta de Moisés tenemos un documento, la inscripción de Meneflá, cuyo sentido es objeto de muchas discusiones y así mismo la época en que el rey vivió. Con esto la fecha del éxodo queda incierta, oscilando entre el siglo XV y el XIII. La entrada de los Israelitas en Canaán lleva al autor a estudiar las poblaciones nuevas, con quienes vienen a ponerse en contacto y el estado de la Palestina por aquella época, cosa que tan maravillosamente ilustran las cartas cuneiformes de Tell-el-Amarna. A la conquista sigue la época de los Jueces. Un punto importante de esta época es la cronología del libro en que se narran sus hazañas. Sobre él Vand. sigue la sentencia de Moore y del P. Lagrange, apoyada en las tradiciones judías y orientales, que excluyen de la cronología oficial los años de las invasiones, o sea de los poderes ilegítimos, añadiéndolas a los legítimos. Con esto termina el primer período de la historia israelita.

El segundo comienza con el establecimiento de la monarquía y llega hasta la toma de Samaria por Sargón en 722. Nada sabemos fuera de la Biblia, que pueda ilustrar los orígenes de la monarquía, ni tampoco la fecha precisa de su establecimiento: Sobre el reinado de Roboam la invasión de Sesonq, narrada por la Biblia y mencionada en las inscripciones egipcias, es todo lo que nos ofrece la historia profana: bien poca cosa. Luego en el siglo IX comienza la intervención de Asiria en Palestina, que acaba con la destrucción del reino de Israel, quedando en pie el de Judá, pero sufriendo de las invasiones ninivitas, y al fin sometido a su poder. En este punto los documentos cuneiformes ilustran grandemente la historia bíblica. Dos puntos se destacan en este período. Uno es la conquista de Samaria por Sargón en 722, cuyo fin misterioso, después de grandes empresas guerreras, celebra Isaías en el capítulo XIV, 4-21, de su libro. ¡Qué luz no reciben las palabras del profeta en el cuadro histórico

en que está colocado! Viene luego la invasión de Senaquerib, narrada en IV Reg. XVIII-XIX, aunque no con la claridad que fuera de desear. Algunos han querido ver ahí dos invasiones no bastante distinguidas por el autor sagrado. Vand., que en la primera edición de su obra había seguido esta sentencia, las reduce ahora a una sola, poniendo primero la invasión y el rescate paga por Ezequías para obtener su libertad, y luego la felonía del monarca asirio que, no obstante la capitulación, quiso apoderarse de Jerusalem y envió desde Laquis a su *tartanu* o general en jefe con esta misión. Entonces interviene Isaías para asegurar al rey y anunciar la venganza de Jahvé a causa de las blasfemias del asirio (p. 100 ss.)

El período caldeo ha recibido también grandes aclaraciones con la publicación de nuevos documentos en estos últimos años. La toma de Nínive, que sucumbió después de cuatro meses de asedio, en el verano del 612, cambió el curso de la historia oriental. Poco después comienza el período más angustioso de la vida de Judá, la cautividad babilónica. Los varios documentos sagrados y profanos que poseemos no son bastante completos, ni están del todo claros. Vand. distingue hasta cuatro deportaciones: la primera de 603, narrada por Dan. I; la segunda de 597 (II Par. XXXVI, 9); la tercera en 586, que fué la más grave, pues con ella acaba el reino de Judá y su templo, y la cuarta en 581, ocasionada por la sublevación de los restos del pueblo contra los caldeos.

El período persa coincide con la restauración de Jerusalem y de su templo. Los libros de Esdras-Nehemías, compuestos de diversos documentos, dejan muchas lagunas en la historia, ni parece que estén ordenados cronológicamente. Vand., apoyándose en la lista de los pontífices de este período y en los demás detalles de la historia bíblica, y siguiendo a van Hoonacker y otros, pone el gobierno de Nehemías antes del de Esdras. Con esto el desenvolvimiento del pueblo y de la ciudad resulta más normal. A su ilustración contribuyen no poco los papiros de Elefantina, que pertenecen a este período.

La época griega, interesantísima para la historia del judaísmo, no tiene especiales dificultades. De ella data principalmente la diáspora, o dispersión de Judá por los imperios persa, griego y romano, que tanta influencia tuvo en preparar los caminos a los predicadores evangélicos. La dominación romana comienza el año 63, a. C., con la toma de Jerusalem por Pompeyo. A ella va unida la historia evangélica y el fin de la historia política de Israel, después de las desesperadas sublevaciones del siglo I y II.

La obra nos ofrece, pues, en forma clara, ordenada y bien documentada el marco en que se desenvuelve durante más de veinte siglos la historia de los hijos de Abraham. Esta historia comienza con las promesas divinas al patriarca y termina con el cumplimiento de esas promesas y el juicio de Dios sobre los hijos de Israel. Va ilustrada con numerosos mapas, y enriquecida en los apéndices con interesantes documentos y cuadros de los reyes y príncipes que forman como el esqueleto de la historia y su cronología, más un mapa grande del Oriente Antiguo.

En la colección *Bibl. Cath. des Sciences religieuses* publica el Sr. Denefeld, profesor de la Univ. de Estrasburgo una *Historia de los libros del*

A. T. (1). En un pequeño volumen encierra en forma clara y compendiosa la historia del canon, del texto y de las versiones, tres capítulos importantes de la Introducción general de la S. Escritura. Hay en esta historia cuestiones graves y dificultosas, a las cuales el autor no puede ofrecer en pequeño espacio soluciones nuevas, contentándose con exponer la doctrina corriente. Todavía nos parece que no estará demás anotar algunas de sus palabras sobre ciertos puntos.

Y sean las primeras las que escribe acerca del canon judío. En la historia se distingue el canon palestino, que sólo admite los libros conservados en los llamados luego *protocanónicos* y el canon alejandrino, que acoge también los otros conservados en griego, dichos también *deuterocanónicos*. ¿Cuál es el origen de esta división que se transmitió a los Padres y cuyo eco llegó hasta el Conc. Tridentino? He aquí la explicación de Dennef.: «No habiendo estado en vigor el canon restringido por los siglos III y II a. C., hay lugar a preguntar cuándo y cómo se introdujo. Cuando se conoce la obra de los escribas y sobre todo el espíritu estrecho y fariseo, con que se llevó a cabo, no puede haber duda que fueron los doctores de la Ley quienes han impuesto este canon. El exclusivismo, que de tantas maneras practicaban, los llevó a restringir la lista de los libros inspirados, excluyendo los deuterocanónicos. Su concepción estrecha y meticulosa del canon está bien manifiesta en las discusiones habidas durante el siglo I de la era cristiana sobre la canonicidad de algunos protocanónicos, como los Proverbios, Ezequiel, el Cántico, el Eclesiastés y Ester. Estas discusiones acabaron en el sínodo de Jabne. Los rabinos aplicaron entonces criterios de canonicidad, que nadie hasta ellos había soñado: los libros habían de ser rigurosamente conformes con la Tora, antiguos, escritos en Palestina y en hebreo. Pero tales criterios no estaban justificados por ningún principio tradicional» (p. 21).

Sin embargo el canon formado con tales criterios tuvo luego gran influencia en el *criterio teórico* seguido por los Padres. Y decimos *teórico*, porque en la práctica solían conformarse con el uso de las iglesias, que en Oriente y en Occidente empleaban en la lectura pública todos los libros de la Biblia griega sin distinción. Esta venía cuando se trataba de definir su valor. Y aquí la autoridad de S. Atanasio y de S. Jerónimo, que consideraban los del canon hebreo como reglas de fe y los otros como útiles para edificación de los fieles, se repiten en una u otra forma desde el siglo IV hasta el XVI. Debió ser el Cardinal Cayetano el último que manifestó esta distinción y en una forma enérgica, en armonía con su temperamento.

Otro punto aún más importante es el que se refiere a la conservación del texto hebreo. Nadie pone en duda las alteraciones ligeras del texto sagrado, inevitables, dada la flaqueza humana, a menos de un continuo milagro. Pero no todos se resignarán a admitir otras variantes, al parecer debidas a los amanuenses, que pretendían con ellas completar el texto, a su juicio demasiado lacónico u oscuro. Estas variantes nos son reveladas por la versión de los LXX. Su comparación con el texto actual hebreo nos prueba que los traductores del

(1) *Histoire des livres de l' Ancien Testament*. Págs. 175 en 8.º Bloud et Gay. París

siglo III a. C. tenían a la vista un texto en muchos casos diferente del nuestro. Ocurre esto particularmente en los libros de Samuel y Jeremías. La cosa es clara para los especialistas, pero no tan conocida de los que no lo son. En gracia de los cuales nos permitimos transcribir un trozo acerca de las victorias de David y sus consecuencias inmediatas.

Las adiciones del texto hebreo van en cursiva, y el lector notará que, suprimidas, la narración queda sin embargo con perfecto sentido. El trozo está tomado de I Sam. XVIII, 7-21. «Y las mujeres, *danzando*, cantaban y decían: Saúl venció a mil, pero David a diez mil. *Y Saúl se irritó de esto*, y fué esto desagradable a sus ojos, porque decía: Han dado diez mil a David y a mí me han dado mil. *No le falta más que el reino*. Y a partir de aquel día Saúl miraba con malos ojos a David. *Y sucedió que al día siguiente el mal espíritu de Dios se apoderó de Saúl, el cual se dejaba llevar del furor en medio de su casa. David tocaba la citara como los demás días, y la lanza se hallaba en las manos de Saúl. Entonces Saúl levantó la lanza y dijo: Heriré a David contra el muro; pero David se apartó de delante de él por dos veces*. Entonces Saúl temió de David, *porque Jahvé estaba con él y se había retirado de Saúl*. Y le apartó de sí y le constituyó quiliarca. E iba y venía en presencia del pueblo. David salía bien en todas sus empresas y Jahvé estaba con él. Viendo, pues, Saúl sus éxitos, tuvo miedo de él. Pero todo Israel y Judá amaba a David, porque iba y venía a su cabeza. *Saúl dijo a David: Yo te doy por mujer mi hija primogénita Merab; sólo quiero que seas para mí un guerrero y que combates las batallas de Jahvé*. Y Saúl se decía para sí: *No sea mi mano sobre él, sino la mano de los Filisteos*. Dijo David a Saúl: *¿Quién soy yo y quién es la familia de mi padre en Israel, para que yo venga a ser yerno del rey? Pero al tiempo de darle a David su hija Merab, hija de Saúl, por mujer, ésta tuvo miedo de David y se la dió por mujer a Adriel de Mehola*». Todavía hay que añadir a estas adiciones los versículos 26 y 30.

Esta página nos suministra una prueba de las glosas bastante extensas y de los retoques más ligeros, hechos en el texto hebreo desde el siglo III, que sin duda no habrá sido cuando comenzaron los atrevimientos de los escribas.

Pero en otros casos el texto griego no está tan cercano al original como el hebreo (p. 73 ss.) Resulta de aquí que el testimonio de Josefo sobre la veneración de los judíos por el texto sagrado y su fidelidad en conservarlo, es verdadero de su época, pero no tiene en cuenta los testimonios de la historia antigua. Por esto carece de todo fundamento la veneración que los judíos medievales y los protestantes profesaban por el texto masorético, llegando a canonizar hasta los signos vocales. Pero sería exagerado el menosprecio del mismo texto que a pesar de las numerosas alteraciones, es sin embargo en el fondo suficientemente exacto, y en su conjunto el testigo y representante más fiel de la forma primitiva en que Dios ha dado a los hombres sus primeras revelaciones (p. 82 s.) La restitución de la forma primitiva, si no imposible, es difícil, ya que los códices hebreos, no más antiguos del siglo X, representan un solo tipo y las versiones, aunque mucho más antiguas, ni están siempre bien hechas, ni bien conservadas (84).

Sobre el decreto del Conc. Tridentino acerca de la Vulgata, dice con mu-

cha razón Dennef, que «no es, en suma, más que la aprobación oficial y formal, dada por el magisterio de la Iglesia, a un uso, que contaba mil años de existencia» (p. 132). La Iglesia ha tenido siempre su texto auténtico, oficial; sólo cuando lo vió impugnado por muchos, le vino al pensamiento declararlo expresamente y prohibir que nadie lo rechazase. De haber tenido en cuenta esta sencilla observación, otro curso hubieran seguido las discusiones sobre la autenticidad de la Vulgata.

En el párrafo dedicado a las versiones españolas, repite la noticia del Padre Merk: «Les Jésuites préparent une nouvelle version établie sur le texte original». La versión será obra de muchos, si llega a realizarse el proyecto, como esperamos.

El P. Hildebrando Hoepfl, profesor del Colegio de S. Anselmo en Roma, ya bien conocido por su Introducción a la Escritura, ha publicado la segunda edición de su tratado de la inspiración (1). Ya en el prefacio de la 1.^a nos decía cómo había escrito esta obra para atender a la necesidad de muchos seminarios, en que se estudia esta materia como parte de la Introducción general. Conforme a esto trata aquí de la inspiración, de los sentidos de la S. Escritura, de la hermenéutica e historia de la exégesis católica. De la inspiración tratará *secundum principia Doctoris Angelici, quem in re theologica ducem sequi debemus*. Y veremos que lo cumplió. Pero sentimos tener que repetir de esta edición lo que de la primera dijimos, que su plan, o mejor, la ejecución del mismo, no nos parece acomodada para estudiantes. El P. Hoepfl conoce bien las modernas discusiones sobre la inspiración y sobre la llamada *cuestión bíblica*; pero se ha dejado influir demasiado de las mismas al redactar su libro, ni ha sabido elevarse por encima de ellas para trazar el plan de la obra de una manera más sistemática y acomodada a las necesidades de la enseñanza. Sin embargo la doctrina, aunque imperfecta a veces, es sana y segura. Notamos la imperfección, que no es de Hoepfl solo, sino común a cuantos escriben sobre la inspiración, y es la omisión de la profecía por la cual Dios prepara los ministros de su palabra escrita. En cambio con mucho acierto observa el P. Hoepfl juzgando el método de Franzelin para estudiar la inspiración que «licet non constet a priori, quo sensu accipiendus sit auctor, ex *documentis tamen traditionis*, imprimis e scriptis Patrum qui docent Spiritum Sanctum libros sacros *scripsisse vel dictasse* et hagiographis *tanquam instrumentis usum esse*, elucet Deum esse auctorem *principalem* et *physicum* sacrarum Scripturarum, unde conceptus *auctoris*, quod attinet sacros Libros, jam non est vagus et indeterminatus» (p. 21). Esta observación tan obvia basta para echar por tierra el principio de Franzelin con toda su doctrina sobre la inspiración escrituraria. A nadie puede caer duda que las cuestiones teológicas se deben estudiar apoyándose ante todo en los datos de la revelación, y no en los principios de la metafísica. En cambio definidos bien esos datos y los principios filo-

(1) *Tractatus de inspiratione S. Scripturae, et compendium hermeneuticae biblicae catholicae*. Editio altera. Págs. 312 en 8.º 1929. Romae in Aedibus Biblioteca d' Arte editrice.

sóficos que se les han de aplicar para ilustrarlos, se debe hacer esta aplicación de una manera integral y lógica, mientras algún nuevo dato revelado no obligue a cambiar de ruta. En esto el P. Hoepfl es lógico. Averiguado que en la inspiración Dios es el autor principal y el hombre el instrumento de Dios, aplica lógicamente la teoría de las causas subordinadas: «In nostro casu instrumentum est *homo* intellectus, libera voluntate, memoria, vi imaginativa aliisque facultatibus praeditus, vario modo eruditus, etc. Quare concludendum est istas facultates quae ad scribendum librum concurrunt, divinitus elevari et applicari... Omnes ergo facultates hominis, quae conferunt ad scribendum librum, virtute supernaturali elevari et applicari oportet» (p. 27). Y más adelante repite esta misma doctrina: «Praeter intellectum et voluntatem omnes aliae facultates hominis, quae ad producendum effectum quem Deus sibi proposuit, suo modo elevantur et applicantur, i. e. vis imaginativa et memoria, quatenus intellectui serviunt, etiam facultates executivae; per consequens inspiratio divina attingit ipsam actionem scribendi, ut totus effectus attribui possit Deo auctori principali et hagiographo auctori instrumentali». Y confirma esta doctrina con las palabras de Sto Tomás tomadas de la Sum. contra gentes I. III, c. 70 (p. 32). Lástima que no hubiera comenzado por estudiar la preparación divina de estas facultades por medio del don de profecía.

En el capítulo V y al hablar de la Biblia y las ciencias naturales, notamos una omisión importante. León XIII, después de afirmar que la S. Escritura no trata de enseñarnos la naturaleza íntima de las cosas, añade: «res ipsas aliquando describere et tractare aut *quodam translationis modo*, aut sicut *communis sermo per ea ferebat tempora*, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos». Y añade luego que el lenguaje vulgar sigue la aprensión de los sentidos y que así el autor sagrado, como advirtió el Doctor Angélico «ea secutus est quae sensibiliter apparent». ¿Qué significan en este párrafo las palabras *aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora*? El P. Hoep. declara el principio primero del lenguaje figurado, y el último de las apariencias; pero creemos que este segundo se distingue en algo de los anteriores y merecía alguna declaración. Cuando el salmista celebra el poder de Dios «qui super maria fundavit eum (orbem terrarum) et super flumina praeparavit (solidavit) eum» (Sal. 23, 2) o cuando repite que «firmavit terram super aquas» (Sal. 135, 6) ni usa de una metáfora, ni habla según las apariencias; emplea más bien el *lenguaje común*, reflejo de la *opinión común*, que creía estar la tierra fundada sobre las aguas del *apsu*. Y si alguno tuviera algún escrúpulo sobre este punto le remitimos a S. Basilio, que en su homilía I sobre el Hexameron se lo resuelve muy claramente (P. G., 39, 23 ss.)

En el estudio que sigue sobre las relaciones de la Historia con la S. Escritura, es de alabar la ecuanimidad y el respeto del P. Hoep. hacia los autores de las varias teorías propuestas y juzgados por la Comis. Bíblica. No todos imitan ese ejemplo, no sabemos si porque ven más y mejor o porque no ven nada. Es decir, porque no ven las dificultades históricas de la Escritura, no imaginarias, sino muy reales, cuya solución buscan nuestros exégetas con verdadero celo y sincera sumisión a los principios de la fe y a las normas de la Iglesia. Por esto sería bueno insistir sobre dos cosas. La primera sobre la razón de tales teorías, que son precisamente las dificultades dichas, y luego sobre el ca-

rácter de los argumentos que en sus respuestas exige la Coms. Bíblica para poder restringir el valor histórico de las narraciones bíblicas. Tratándose de historia es claro que estos argumentos habrán de ser también históricos y no teológicos. Tampoco estaría de más notar que para juzgar del valor de tales argumentos no son precisamente los teólogos los jueces más competentes, como no lo son en Teología los historiadores. Seguramente que estas consideraciones contribuirían a templar los ánimos y disponerlos al estudio sereno de este aspecto de la cuestión bíblica. El respeto de la verdad obliga a decir que hoy por hoy no lo están y que las más de las veces más bien se rehuyen las dificultades que se afrontan con franqueza y decisión.

El Dr. Friedrich Stummer, profesor de Exégesis en la Universidad de Würzburgo ha dado a luz una introducción a la Biblia latina (1). La importancia de este estudio es grande para quien considere que los cristianos de Occidente no estudiaron la S. Escritura en el texto hebreo, ni en el griego, sino en el latino. De manera que nuestra literatura cristiana, nuestra teología, nuestra liturgia, en buena parte hasta nuestras lenguas, y en general, nuestra cultura son deudoras a la Biblia latina. De aquí la importancia de este estudio no sólo desde el punto de vista exegético, sino simplemente histórico. La obra de Stum. está ricamente documentada, y basada en el conocimiento de las fuentes y de la literatura sobre el tema publicado, que es abundantísima. Abarca desde sus orígenes hasta nuestros días, en que más que nunca se trabaja por la aclaración de esta historia y por la restitución de los textos antiguos. Tomemos nota de los puntos principales del libro.

Nuestro autor conviene con la sentencia comúnmente recibida en que la primera versión latina no fué hecha en Roma, sino en el Norte de Africa o en el Sur de las Galias, donde el helenismo no había echado nunca hondas raíces, y donde hallamos los primeros restos de un texto latino de la Escritura (p. 8). La fecha sería el fin del siglo II; hasta mediados del III no hallamos en Roma el texto latino de la Biblia (p. 15). ¿Cuál es el original de nuestro texto latino? No puede caber duda que fué el griego, que usaba la iglesia oriental (p. 16). Todavía importa saber cuál de las ediciones griegas han tomado los traductores latinos para base de su obra. Y Stum. da por asentado que para el Antiguo Testamento fué el texto prehexaplar (las hexaplas son de mediados del siglo III), sin que se pueda negar la influencia de las otras revisiones en la época posterior. No se deben echar en olvido las comunicaciones entre ambas iglesias y la influencia de la literatura eclesiástica griega sobre la latina. Para el Nuevo Testamento admite que fué el texto griego influido por las tendencias armonistas de los evangelios debidas a Taciano (p. 24 s.) Las mismas razones nos obligan a admitir la posibilidad de otras influencias posteriores de las otras ediciones griegas.

Un largo capítulo enumera los restos que nos quedan de esta versión, reunidos en el siglo XVII por D. Sabatier, O. S. B., pero muy aumentados desde

(1) *Einführung in die lateinische Bibel*. Págs. VIII-290, en 4.º Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn. 1928. Prec. 7,50 y 9 R.M.

aquella fecha. Menciona con honor entre los coleccionadores al párroco José Denk, cuyas notas se guardan en la abadía de Beuron (p. 50).

Otro asunto más debatido es el del número de las versiones. ¿Fué una sola, o han sido más las que precedieron a la obra de S. Jerónimo? Después de un atento estudio de los testimonios de S. Agustín y de los textos bíblicos mismos, Stum. se resuelve por la afirmación de que es preciso reconocer dos versiones, una *africana* y otra *itala*, así denominadas por el lugar de su origen (p. 56). Es digno de notar el estudio que nuestro autor dedica a la lengua latina de estas versiones, y a los procedimientos de traducción adoptados en ellas. De aquí resulta su valor crítico para la restitución del texto primitivo de la Escritura. Este valor es grande para restituir en el A. T. el texto de los LXX anterior a Orígenes. No es tan fácil determinar su valor del N. T. a causa de las indudables influencias de Taciano y Marción en el texto que sirvió de prototipo.

La obra de S. Jerónimo, forma la segunda parte del libro que reseñamos. Su primera labor fué la revisión de los evangelios y del salterio. No es cosa averiguada cuáles hayan sido los códices griegos de que se sirvió, ni se puede por tanto apreciar en sus detalles la intensidad de su corrección (p. 81, 83). El punto de saber si el santo Doctor corrigió así mismo las epístolas de S. Pablo, como parece indicar una frase de su libro *De viris illustribus*, lo deja Stum. sin resolver, aunque parece inclinarse por la afirmativa (p. 95 s.)

La labor más importante de S. Jerónimo, y la que le mereció el título de *Doctor maximus in exponendis sacris Scripturis*, que la Iglesia le da en la liturgia, es sin duda la versión del A. T., con la cual emancipó el Occidente de la tutela en que vivía respecto del Oriente. Sus contemporáneos no se lo supieron agradecer, pero la posteridad le pagó con creces el beneficio recibido. Sobre este punto hay una cuestión importante, que siempre ofrece materia de nuevas investigaciones a los especialistas, y es el método que siguió S. Jerónimo en la redacción de su obra, la utilización de las anteriores versiones griegas, la influencia de sus maestros rabinos, de la exégesis cristiana en traducir sobre todo los pasajes mesiánicos, y finalmente de la premura de tiempo con que a veces hizo sus versiones.

Sabido es que la de S. Jerónimo no se conservó pura. Viniendo a ocupar los dominios, que ya tenía ocupados la antigua versión, ésta no se dejó despostrar sin obligar a su contrincante a admitir muchos textos, que S. Jerónimo había eliminado de la *veritas hebraica*. Esto, unido a las incorrecciones, que naturalmente trae consigo la continua transcripción de los manuscritos, es lo que constituye la historia de la Vulgata en la Edad Media. Brevemente narra Stum. la cuestión de la Vulgata definida en el Concilio Tridentino y el sentido del decreto conciliar, la historia de las correcciones hasta el nuevo proyecto de restitución que los Padres Benedictinos tienen encomendado por la Santa Sede. Un largo apéndice contiene los prólogos de S. Jerónimo a sus trabajos de revisión y traducción, y otros documentos pertinentes a la historia posterior de la Vulgata. En conclusión, que el libro del Sr. Stummer es una buena introducción a la Biblia latina.

El estudio de la S. Escritura, aunque sea triste decirlo, está hoy en gran manera dominado por el positivismo reinante. La filología y la crítica históri-

ca son los auxiliares que todos los exégetas llaman en su auxilio para penetrar el sentido de la palabra de Dios. Y es preciso confesar que esto es poco. Se olvida en la introducción el estudio de la profecía, que sobre todo eleva los Libros sagrados sobre todos los libros humanos, se desdén como poco científica la exégesis de los Padres, y se hace de la S. Escritura una exposición demasiado humana. Esta exégesis no sacia las almas, que más que erudición, buscan en la Escritura su alimento espiritual. La abundancia del mal suele traer la reacción del bien, y precisamente en Alemania, donde más reina el historicismo, es donde comienza a notarse la reacción contraria, que busca en la Biblia el fomento de la piedad y de la vida religiosa.

Este es precisamente el propósito del P. Soiron, O. F. M., en el librito que presentamos a nuestros lectores y cuyo título es *El libro santo* (1). En él se propone su autor enseñar a los lectores del Evangelio el modo de llegar a la doctrina *santa* sin todo el aparato de erudición con que se presenta de ordinario la Biblia cuyo estudio se considera casi como exclusivo de los privilegiados, cuando debe ser ante todo el pan cotidiano de todos los hijos de Dios.

Distingue el P. Soiron tres maneras de leer la Biblia: *cursoria*, *sistemática* y *pragmática*. La primera tiene por fin adquirir la inteligencia analítica de la S. Escritura; es decir, la inteligencia de los textos tomados cada uno de por sí. La segunda trata de unir esos textos aislados para ver en su conjunto el desenvolvimiento pleno de una verdad. Por fin la tercera busca la inteligencia de las varias etapas de la revelación divina mirada en su conjunto (p. 18). Como ve el lector son estos tres escalones por donde nos podemos elevar a la plena inteligencia de la divina revelación. Pero esta doctrina, muy exacta en sí misma, necesitaba para una justificación científica, o mejor teológica, la exposición previa del tratado de la profecía y en especial de aquel capítulo importantísimo del progreso de la divina revelación, que es un punto fundamental en la doctrina introductoria de Sto. Tomás.

Nuestro autor dedica la mayor parte de su libro a la primera manera de leer la Biblia. Distinguiendo los misterios de la vida de Jesús, sus milagros, discursos, parábolas, sentencias, exhortaciones, etc., va mostrando cómo se debe llegar en cada caso al sentido hondo y divino del libro sagrado. Cada punto va ilustrado con escogidos ejemplos, que el autor declara, mostrando en ellos el pensamiento principal de la perícopa. En el fondo no se trata de otra cosa que de aplicar las leyes de hermenéutica, pero con un criterio más teológico, por cuanto el fin que se pretende es hallar en el Evangelio la verdad que santifica las almas, por encima de la erudición histórica.

La segunda parte, en que expone la lección sistemática, ha de fundarse en la precedente, juntando los resultados obtenidos de la inteligencia de los textos separados, para llegar a la síntesis de los mismos. Y ni más ni menos la tercera parte, en que explica la lección pragmática, que no es en suma más que la síntesis de las sistematizaciones halladas por el método precedente. Para ello estudia el carácter de los cuatro Evangelios, considerándolos como otras

(1) *Das Heilige Buch*. Págs. 150 en 8.º Herder et Co. Freiburg in Breisgau. 1928. Pr. 3 y 4,20 R.M.

tantas etapas de la revelación de Jesucristo, para fijarse luego en el evangelio de S. Marcos.

No podemos menos de alabar los propósitos del autor, aunque, a decir toda la verdad, querríamos que tal método de exégesis apareciera fundada en una introducción de la S. Escritura a la vez teológica e histórica. Mientras la introducción general se reduzca a la historia de los Libros sagrados, y la inspiración y hermenéutica se estudien en la introducción a la Teología y de ordinario por teólogos especulativos, no llegaremos a tener una introducción verdaderamente científica, que en el caso presente es igual que decir teológica, de la Escritura. En esta introducción, que abarcaría los diversos aspectos de la Biblia, el método histórico quedaría plenamente justificado, y no menos el método exegetico teológico. Los que la estudiasen serían, sin duda, *introducidos* en el secreto de los sentidos divinos de la Escritura, sin hacerlos olvidar su aspecto humano e histórico.

II

Exégesis del Antiguo Testamento.

En boletines anteriores hemos dado cuenta a nuestros lectores de la nueva versión y comentario de la Biblia en catalán, que los PP. Benedictinos de Monserrat han comenzado a publicar bajo la dirección del P. D. Buenaventura Ubach. Hoy hemos de presentarles el tomo primero de otra nueva serie, podemos decir, de otro nuevo comentario, paralelo y complementario del primero, la Biblia ilustrada. El proyecto es grandioso, pues ha de abarcar no menos de XXIII volúmenes, de los cuales el primero está limitado al Génesis (1). Tres partes comprende el programa, que el P. Ubach nos traza en este primer tomo: ilustración *geográfica, arqueológica y folklórica*. La extensión y la naturaleza variadísima del Génesis ha permitido al autor darnos una prueba brillante de su plan y de los resultados obtenidos en la ejecución del mismo. La primera parte se halla representada, no sólo por mapas generales, sino por croquis detallados, diagramas, planos y por vistas de los lugares, que son el complemento natural de los mapas. Sin contar las vistas, la suma de los mapas alcanza el número de 51. La parte arqueológica contiene los más escogidos monumentos, arrancados de entre los escombros y guardados en los museos de Europa o del Oriente. Son monumentos prehistóricos, egipcios, babilónicos, asirios, fenicios, griegos, etc., que grandemente ilustran la historia de las edades remotas y la del Génesis. La tercera parte forman una serie escogida de tipos, escenas orientales; sobre todo de tipos beduínos, que fácilmente nos trasladan a la época de los patriarcas. Toda esta enorme cantidad de elementos ilustrativos están ordenados según el texto del Génesis y formando, como decíamos al principio, un comentario del mismo. Para complemento la página enfrente de las ilustraciones va ocupada por la explicación de las mismas y su aplicación al texto sagrado. Hemos de añadir que la obra está redactada en Jerusalén y, según se

(1) *La Biblia Ilustrada*, pels Monjos de Monserrat, XXIII 1. *El Génesis*, per Dom Bonaventura Ubach. Págs. XI-315, en 8.º Monestir de Monserrat, 1929.

ve, con todos los elementos que ofrecen los museos y bibliotecas de Europa pertinentes al asunto. Lo primero da una vida enteramente oriental al libro y lo segundo añade ricos elementos a las manifestaciones históricas de esa vida. La ejecución entera satisface los deseos del más exigente en artes gráficas. De todo corazón felicitamos al P. Ubach por su obra, deseando que pueda llevarla a feliz término.

Y porque dice el proverbio que el apetito se abre comiendo, he de añadir un deseo que la abundancia de esta riquísima mesa ha despertado en mí. Y es que, ampliando un poco la parte arqueológica, añada algunos de los textos antiguos más útiles para ilustración de los Libros sagrados. En su libro nos ofrece unas tabletas de la cosmogonía babilónica y del relato del diluvio en el poema de Guilgamés; con pocas páginas más añadidas a la explicación podría darnos también lo substancial de dichos textos asirios. Comprendo que añadir a la obra esta nueva parte literaria completa aumentaría mucho el volumen ya grande del tomo; pero si la ejecución de esta idea se limitase a los textos escogidos y que tienen relación más directa con el bíblico, ya no sería así, pues por desgracia esos textos son pocos.

La colección de comentarios al Antiguo Testamento, que dirige el doctor Schulz de Breslau, ha sido enriquecida con un gran volumen del Dr. Peters sobre Job (1). Es obra en verdad de grandes arrestos y de largos años de trabajo, que honra la ciencia católica alemana. No hace mucho que reseñamos el otro comentario del P. Dhorme, de la Escuela Bíblica de Jerusalén, cuando otro nuevo semejante a aquel por el volumen, por el aparato científico, por la erudición de todo género, se nos viene a las manos. No cabe duda que las grandes obras ejercen especial atractivo sobre los grandes talentos.

Examinemos, pues, la introducción de la obra de Peters y veamos cuál es la síntesis de sus largos estudios sobre el libro de Job. Lo primero que nota es que Job, no obstante su fidelidad a Dios, es extraño al pueblo israelita. Vive en la época patriarcal, lleva la vida de los patriarcas, siendo él no sólo el jefe sino también el sacerdote de su familia. Como Abraham practica la hospitalidad y sirve a Dios, invocándole por los nombres con que los patriarcas le invocaban, excluido siempre el nombre de Jahvé, que sólo en boca del narrador aparece. La suma de su historia es bien conocida. Muy pocos libros del Antiguo Testamento han producido tan rica literatura, y ninguno, si se exceptúan los Salmos, ha puesto en movimiento la pluma de tantos traductores como el libro de Job. Con razón se considera este libro como la corona de la literatura sapiencial hebrea. Por cualquier lado que se le mire, poético, moral, religioso, el libro de Job es digno de altísima estima. Sin embargo ha tenido poco influjo en el A. T., debido sin duda a su reciente origen. En Tob. 1-3 el autor ha tomado a Job por modelo, y Baruc 3, 35 está inspirado en Job 38, 35. En el Nue-

(1) *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*. 21-Band. *Das Buch Job* übersetzt und erklärt von D. Norbert Peters, prof. der Theol. an der B. Philosophisch-theologischen Akademie zu Paderborn. Págs. XXVIII-99-517, en 4.º Münster in Westf. Aschendorff, 1928. Pr. 18 y 20 R.M.

vo Testamento no tiene mayor relieve la persona de Job, sin duda porque la figura del Crucificado la oscurece. Sólo Santiago le nombra (5, 11) y S. Pablo cita un pasaje suyo en I Cor. 3, 15.

La narración de Job es a los ojos de los modernos mitologistas un mito solar. Job es el sol combatido por los temporales del invierno, pero que sale triunfador al llegar el verano. No hay que decir que Peters rechaza tales explicaciones. Desde antiguo los talmudistas tenían por una alegoría la historia de Job; y el alegorismo reinó bastante en la exégesis cristiana desde la época de los Padres (p. 10 s.) Pero Job y su historia, dice Peters, no son una invención poética, para servir de vehículo a una doctrina, aunque esto sea teóricamente posible. Sin duda que los discursos del libro son concepciones poéticas, y no oraciones estenografiadas al estilo moderno, como algunos intérpretes demasiado sencillos se lo imaginan. Esto muestra su forma poética y su traza artística, el debate de Job con los tres ancianos y con el joven, bien distintamente caracterizados, y la aparición de Dios, que pronuncia un largo discurso poético (p. 12). El prólogo mismo y el epílogo muestran también rasgos poéticos. Y bastarían para probarlo los números, las escenas de la aparición de Satanás en el cielo y su conversación con Jahvé (p. 13).

Pero esto no se ha de extender a toda la obra, dice Peters. Con gran verosimilitud se puede sostener que Job es un personaje histórico, un devoto seguidor del monoteísmo fuera de Israel, que, a pesar de su vida irreprochable, después de una situación feliz, vino a parar en suma miseria, de la que fué luego libertado. Alega como razones en favor de esta tesis los elogios, que Ezequiel (14, 14-20) y el Eclesiástico (49, 9) tributan a su justicia, juntándole con Noé y Daniel. A éstos se añaden Tob. (2, 12, 15) y en el N. T. Jac. (5, 11), que lo presentan como modelo de paciencia (p. 14 s.) La imaginación popular se apoderó luego de esta historia enriqueciéndola con nuevos rasgos, como ordinariamente acontece con los hombres célebres (p. 16 s.)

La crítica literaria se ha ejercitado mucho en el libro de Job y ha creído poder distinguir en él la mano de varios escritores. Nuestro autor comienza por sentar que por parte de la inspiración no había inconveniente en que varios autores inspirados pusieran la mano en una obra, acabando unos lo que los otros habían dejado incompleto. Pero mirado el problema desde el punto de vista crítico, Peters opta por la unidad de autor. Cree que la sentencia contraria parte de un prejuicio, a saber, que la obra haya sido compuesta de una sentada y bajo un solo impulso de inspiración poética. Obras de este género, replica Pet., requieren largo espacio de tiempo para su composición, y muchas veces tiene el autor que volver sobre su obra, quitando, añadiendo, retocando, con lo que viene a perder la unidad literaria que tendría de haber sido compuesta de una sola vez (p. 20). Conforme a este principio, que particularmente cree aplicable a los sabios de Israel (p. 21) defiende la autenticidad del décimo discurso de Job (27, 1-28, 28) y del discurso de Eliu (32-38), que son las dos piezas más difíciles de armonizar con la idea de unidad de autor (p. 22 ss.) No nos detendremos a analizar la solución que Peters da a las objeciones de las opuestas sentencias.

Resuelta en la forma dicha la cuestión de la unidad de la obra, pasa Peters a estudiar *la idea y el fin* de la misma considerada como un todo. Mirada des-

de este punto de vista la respuesta es clara. El poeta trata un grave problema de Teodicea, que preocupaba a las almas piadosas del A. T., como aparece por muchos salmos. El problema era, cómo armonizar la fe en un Dios justo y bondadoso con los sufrimientos del hombre bueno; cuál es la razón de este padecer, y cómo se explica que al impío le vaya mejor que al bueno. Este problema no lo discute el autor en general y teorizando, sino encarnándolo en una persona de intachable conducta, fiel a Dios, que sin embargo es afligida con todo género de males. El prólogo del libro nos declara la razón de ellos, pero esa razón quedaba oculta para los autores, que en el cuerpo de la obra debaten entre sí. Job se lamenta de sus males y defiende su inocencia y los amigos tratan de convencerle de lo contrario, no con testimonios concretos, sino con argumentos basados en el principio para ellos evidente de que Dios es justo y obra con justicia dando a cada uno según sus obras. Eliu abre con su discurso un nuevo horizonte. Efectivamente, Job no ha pecado antes; pero ahora, cuando Dios le somete a prueba, se queja, profiere palabras arrogantes. Y así juzgándole rectamente le prepara para el arrepentimiento y la confesión, final del libro, mientras que los amigos le habían exasperado con sus injustos juicios.

El discurso de Eliu muestra, pues, que los sufrimientos de Job no tendían sólo a un fin, a poner en evidencia la sinrazón de Satán; miraban a un objeto más alto, que era la persona de Job y sus relaciones con Dios (p. 34). Los dos discursos de Jahvé (38-42-6) se enlazan con el décimo de Job (27-28), en que éste reconoce cómo es inescrutable la sabiduría divina. Dios insiste en este tema para llegar a la conclusión práctica de la santa resignación en las manos de un Dios, que todo lo gobierna con sabiduría y poder. El fin del padecimiento es empujar al hombre por el camino de la virtud, acercarle más a Dios (p. 35).

Un punto digno de notar, y es que en esta larga discusión sobre la razón del sufrimiento y la realización de la justicia de Dios en el gobierno del mundo no aparezca la idea de ultratumba, que tanto consuela al justo en el libro de la Sabiduría (c. 5). Ni aun en el capítulo 19, 25 el concepto de la justicia de Dios trasciende más allá de la presente vida (p. 36, 202 ss.)

La cuestión del autor no hay por qué discutirla, porque nada se sabe, sino que es un sabio de Israel, de inteligencia abierta a toda verdad. La época en que vivió, sólo por conjeturas probables se puede determinar. Fúndanse éstas en la comparación del libro con los demás del A. T., en los cuales ya dijimos que había tenido poca influencia. Después de larga discusión, de opiniones y datos, Pet. concluye que: pesado bien todo este conjunto de indicios, se inclina por una fecha alrededor del año 300 como la más verosímil. El modo de su composición no es un problema sencillo para Pet., después de haber antes desechado como un prejuicio la idea de que fuera escrito el libro de Job de un tirón. Más bien se aventura a pensar que sea obra de toda la vida del autor, el cual utilizaría para ella escritos anteriores, tal vez sin modificación alguna y hasta fuentes extrañas (p. 47). Ocupa un lugar importante entre éstas un *libro popular* (*Volkbuch*) sobre el sufrido Job, que habrá suministrado el cuadro de la obra (p. 48 ss.)

Otro punto importante es el juicio que en el diálogo forma el autor de su héroe. La razón de dudar es obvia. Porque si es verdad que Job, replicando a su mujer, pronuncia aquellas palabras de suprema resignación: *Si recibimos*

bienes de mano del Señor, ¿por qué no hemos de recibir los males?, también lo es que, olvidado de esta máxima, no sólo lamenta sus penas; pero se queja del Señor, y hasta se atreve a pedirle cuenta de su conducta para con él. De estos y otros argumentos, se han dado a este problema encontradas respuestas, canonizándole unos y condenándole otros. Peters cree que se ha de seguir una vía media, considerando que Job participa de las ideas de sus amigos sobre la estrecha conexión que hay entre la justicia y la dicha, entre la iniquidad y la desgracia. Y teniendo grabadas en el alma estas ideas y no sintiéndose consciente de pecado, en medio de sus dolores y de las acusaciones de sus amigos, protesta de su inocencia en un tono al parecer atrevido, pero que explica bien lo angustioso de su situación.

A la docta introducción, que en sus puntos principales hemos reseñado, sigue luego el texto restituído con el auxilio de las versiones antiguas y la exégesis del mismo. La tarea es difícil porque el libro lo es mucho, pero Peters, armado con todas las armas de la filología y erudición, sigue su camino venciendo las dificultades hasta presentarnos una obra verdaderamente magistral.

Más aún que Job atraen la atención de los exégetas los Salmos. Sobre todo después de la reforma litúrgica, se han publicado una multitud de traducciones y comentarios breves, ordenados a facilitar la inteligencia de estos himnos sagrados que la Iglesia pone en boca de los sacerdotes y religiosos como fórmulas tradicionales de oración. El P. Zorell, S. J., profesor del Instituto Bíblico de Roma, ha publicado una traducción latina, que vamos a presentar a los lectores (1). Todo el mundo está convencido de la imperfección de nuestra versión latina del Salterio: «*Vetus igitur psalterium, tam graecum quam, utpote illius fidelis imago, nostrum latinum, nonnullis velut spinis horret, quibus nos, cum sacrorum carminum flores fructusque carpere cupimus, cotidie quasi pungimur*». Estas espinas brotan de muchas partes de la traducción, de la puntuación, de la distinción de los versos y estrofas. Todo ello contribuye a hacer muy difícil y con frecuencia imposible seguir en la lectura de los salmos el pensamiento del salmista.

Para obviar tales inconvenientes el P. Zorell nos ofrece una nueva traducción latina, en un latín correcto y claro, con las debidas correcciones del texto, la distribución en versos y estrofas y hasta con el número de acentos de cada verso, para poder seguir mejor el pensamiento del profeta. Como comentario añade al texto, en breves líneas, la explicación del argumento y luego algunas notas aclaratorias de los pasajes más difíciles o en que ha debido introducir alguna corrección. Algunas veces la explicación del argumento recibe algunas ampliaciones sobre la ocasión del salmo y su sentido. Con esto la obra resulta un instrumento útil para el estudio de los salmos y para adquirir la inteligencia que necesita el que ora. A los salmos añade en apéndice los otros hymnos que se leen en laudes, y notas de crítica textual.

Sin embargo, este esfuerzo del P. Zorell y de cuantos han escrito con el

(1) *Psalterium ex Hebraeo Latinum*, auctore Francisco Zorell, S. J. Págs. XXII-310, en 4.º Romae Pontif. Institutum Biblicum. Pr. 39 liras.

mismo fin, es indudable que no alcanzan el propósito que intentan. Se oponen a ello varios obstáculos. Es el primero la incorrección y oscuridad ya dichos del texto latino, que uno reza. Para vencerla con la ayuda que nos prestan esas traducciones sería preciso tener en la memoria el mismo salmo correcto y claro, e ir luego, según se va rezando, aplicándole la corrección y explicación.

Y es indudable que esto no es posible en el tiempo del rezo, y si se hiciera distraería la atención del alma, en esta labor intelectual, no quedando nada para el ejercicio afectivo, que es el principal en la oración. Los que hayan tratado de poner en práctica y aprovecharse de estos auxiliares del rezo dirán si tenemos razón en lo que afirmamos. Y este inconveniente no se obvia sino por un camino que es el de corregir el texto litúrgico, poniendo en manos de los que rezan el oficio una traducción clara y lisa, que sin esfuerzo de la inteligencia, levante el corazón a Dios con sentimientos de fe, de confianza, de adoración, etc., que el salmista expresa en sus himnos. Por esto creemos que toda la labor de cuantos han escrito este género de comentarios *litúrgicos* a los salmos, habrían resultado más eficaz en favor de quienes rezan el oficio divino, con levantar la voz a la Sta. Sede pidiendo esta reforma del Salterio, que en nuestros días, sería muy fácil de hacer. La tradición en la Iglesia es a la verdad muy respetable, pero no tanto, creemos, que se haya de anteponer a la multitud de sacerdotes y religiosos a quienes la ley de la Iglesia impone el rezo litúrgico.

Otro obstáculo al logro del fin que se proponen con estos comentarios es la falta de principios exegéticos, de una parte sólidos, y de otra fáciles de aplicar, con cuyo auxilio pueda el que ora, tomando como medio los pensamientos del salmista, que son pensamientos del A. T., excitar en su alma otros pensamientos propios del Testamento nuevo. Estas palabras acaso sorprendan a alguno. Pero la sorpresa cesará si se tiene en cuenta que la devoción nace de la consideración de las verdades divinas, y que éstas tanto son más eficaces para engendrar esa devoción, cuanto sean más altas y más conocidas. Ahora bien, nadie duda que la revelación del Nuevo Testamento es más alta que la del Antiguo y nos da una idea más grande de la bondad, misericordia, justicia, etcétera, de Dios. Es, pues, necesario facilitar al cristiano que reza los salmos una inteligencia cristiana de los mismos, esto es, una inteligencia de los misterios divinos y una devoción en consonancia con los mismos que convenga con la fe evangélica. Los salmos históricos o que celebren los favores de Dios para con Israel, no tienen la virtud de mover un corazón cristiano como moverían el corazón de un israelita. Y no digamos de los salmos imprecatorios, que tanto más necesitan una elevación de sentido, para que suenen bien en labios cristianos. Y claro que esto se ha de realizar por principios teológicos sólidos, y al mismo tiempo de fácil aplicación.

La Historia Sagrada viene a ser la síntesis de la exégesis. Y esto quiere ser la Historia de la revelación del A. T. hasta el destierro babilónico de Feldmann, profesor de Teología en la Univ. de Bonn. (4). Estudia en la intro-

(1) *Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments bis zum Babylonischen Exil*

ducción los varios nombres que en Alemania recibe esta disciplina, de los cuales escogió el autor para su obra el que dejamos indicado. Dudamos del acierto en la elección. A lo menos la lectura del título nos ha sugerido una idea, que luego hemos visto no concordar con la del autor. Pero en fin, *de nominibus non est curandum*, dice el proverbio escolástico, aunque no sea siempre una cuestión baladí la de los nombres. Contábamos encontrar en el libro la historia de la revelación profética, pero nos equivocamos; porque el libro es una historia sagrada, es decir, la historia de la humanidad y el pueblo escogido bajo el gobierno de la revelación divina, que es lo que entendemos por Historia Sagrada. Esto ya indica que sus fuentes principales serán los libros del A. T. y principalmente los históricos. La historia profana y las demás disciplinas humanas entran en la obra como auxiliares. La parte principal de la misma la forma la historia externa, objeto de los libros históricos; como complemento la revelación propiamente dicha, la religión y la cultura de Israel. Anotemos los puntos más salientes, por los cuales se podrá formar el lector un juicio aproximado de la obra del profesor Feldmann.

De la cronología bíblica, que es como el esqueleto de la historia, dice que para los tiempos primitivos es insegura, ni por ella se puede determinar la antigüedad del hombre. La Ciencia, entendiendo en esta palabra la historia, la arqueología de Egipto, de Sumer-Accad, la lingüística, la paleontología y la antropología, exige un espacio más grande que el que ofrecen las simples cifras de la Biblia (13). Ligado con este punto está otro, el valor de las listas genealógicas del Génesis, que son el fundamento de la cronología bíblica. La primera es verosíblemente un documento encontrado por el autor y que él insertó en su obra *a modo de citatio explicita*, pero sin salir fiador de su contenido. Los años de los patriarcas están acordes con las tradiciones de los otros pueblos, por ejemplo de los babilonios, persas, indos. Si se trata de un recuerdo histórico o de un cálculo artificial, es dudoso (p. 17). Igual dice de la otra genealogía de los semitas (p. 25). Admitida como posible la inserción de un documento anterior, todavía nos queda por averiguar el motivo que tuvo el autor sagrado para incluirlo en su obra. Porque es indudable que no lo hizo sin causa. Y, o él vió en el documento algo que venía bien con el plan de su obra, o el documento le pareció útil para servir de expresión a ese algo que él puso de su cosecha. Y este algo pertenece sin duda al objeto *propio* de la Escritura, que es la verdad divina.

En el relato del diluvio se inclina a ver en él una doble narración paralela, pero distinta por la cronología, por los animales encerrados en el arca, etcétera. Nos maravilla en un profesor de Teología que al hablar de los orígenes babilónicos del relato diluviano no se fije en las grandes semejanzas históricas y pare tanto la atención en las diferencias teológicas, cuando es indudable que éstas podrían provenir, o del autor sagrado, o de su pueblo, que interpretara el relato caldeo a la luz de sus dogmas monoteístas.—Las plagas de Egipto se amoldan a las condiciones físicas de la región, y su carácter maravi-

lloso estuvo en la predicción de las mismas, en su limitación al territorio habitado por los egipcios, quedando los hebreos libres de ellas (p. 58). Ordinariamente añaden los exégetas la intensidad de los fenómenos. La obra religiosa de Moisés se halla reducida a página y media (p. 80 s.) Nos parece muy poca cosa, de cualquier punto de vista que se la mire, sea teológico, sea histórico. El Dr. Schulz en su comentario sobre Josué, en el milagro de la batalla de Gabaón, distingue la tormenta y la detención del sol, considerando la primera como primitiva y la otra como una amplificación poética. Feldmann dice de esto que la distinción de los dos elementos es cierta, pero puede ser verosímil que una prolongación del día obrada por Dios haya formado parte también del texto primitivo (p. 85 s.) Estudiando la vida religiosa de la época de David enumera todos los lugares del culto mencionados por la Escritura, pero sin añadir cosa alguna sobre la dificultad que implica para la existencia de la ley deuteronomica sobre la unidad del santuario. En resumen, la obra de Feld. es un buen resumen de Historia Sagrada hecha con buen criterio católico, sin aventurarse en teorías o explicaciones no sólidamente fundadas, pero no nos llena como obra completa ni desde el punto de vista histórico ni del teológico-bíblico. Muchas cosas quedan sin decir, que el texto sagrado pide y el lector espera del autor de una historia de la revelación del Antiguo Testamento.

FR. A. COLUNGA.

Salamanca.

III

Exégesis del Nuevo Testamento.

Con el Comentario a San Marcos (1) precisamente comenzaba el infatigable P. Lagrange, O. P., sus trabajos neotestamentarios a principios de 1911. En LA CIENCIA TOMISTA apareció ya una reseña hecha por el P. Colunga (2). En estos años el P. Lagrange ha completado su labor exegética publicando comentarios a los cuatro evangelistas. Las varias ediciones que han ido sucediéndose prueban que no exageraba el P. Colunga al afirmar que «el comentario del P. Lagrange es en la exégesis católica un verdadero acontecimiento literario» (loc. cit., pág. 438).

Ni una palabra tendríamos que añadir a lo ya dicho si se tratara de una simple reedición. Pero no, se trata de una obra, que en su *cuarta* edición, ha sido verdaderamente «corregida y aumentada» (3). He aquí el por qué de unas li-

(1) *Evangelium selon St. Marc par le P. M.—J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs IV Edition corrigée et augmentée.* Paris, Librairie Lecoffre, Rue Bonaparte 90. Paris. 1929.

(2) C. T., tom. III, pág. 436-438.

(3) «Le commentaire lui-même et l'introduction ont été complètement revus et en partie corrigés: je ne dis pas complètement corrigés: quel auteur est assez clairvoyant et impartial pour le faire? Dès la première édition je me proposais une comparaison habituelle avec les deux autres synoptiques. Mais une étude plus approfondie des trois autres évangiles m'a aidé, je pense, à mieux comprendre St. Marc lui-même. J'ai donc

neas dedicadas al análisis de la nueva obra que viene a enriquecer la colección de «Études Bibliques», dirigida por los PP. Dominicos de San Esteban de Jerusalén.

Para cerciorarse de que en realidad nos hallamos ante una obra aumentada, basta ver que las CLI páginas de la *Introducción* se han convertido en CXCI y que la adición del texto griego, más algunas variantes en el texto, nos dan un total de 482 páginas contra 456 de la primera edición. En la *Introducción* ha sido añadido un capítulo sobre el contenido y plan del Evangelio y bastante modificado el capítulo en que se estudian las fuentes del segundo Evangelio.

Comienza el P. Lagrange su *Introducción* con el estudio de la persona del autor, según los datos de la Escritura y de la Tradición. Establece que San Marcos, autor del segundo Evangelio, es el personaje conocido en la historia apostólica, ya con el nombre de Juan (Act. XIII, 5, 13; XII, 12), ya con el de Marcos (Act. XII, 12, 15; XV, 37, 39; Col. IV, 10; Filem. 24; II Tim. IV, 11; I Petr. V, 13). En casa de su madre, María, reuníanse gran número de cristianos, entregándose a la oración mientras San Pedro hallábase encarcelado, y allí se dirige éste al ser libertado de entre las cadenas por el ángel. Es sobrino de Bernabé, compañero de San Pablo e hijo predilecto de San Pedro (1), quizá por haber sido bautizado por éste. La Tradición, a partir de Papías, le considera como «intérprete» de San Pedro y afirma que recogió por escrito la catequesis del Apóstol en Roma. ¿Cuándo? Es difícil determinarlo entre las varias fechas propuestas. El P. Lagrange cree que debió ser hacia el 63, como dice el decreto de la C. B. al hablar de la composición de los Hechos: «ad finem captivitatis romanae».

Pasa a continuación a darnos una idea de las opiniones de los críticos recientes. Conocida es la discusión sobre la prioridad Marcos-Mateo. El P. Lagrange se confirma en su sentencia de que Mc. es anterior al Mt. griego (2).

En el capítulo tercero explica el contenido y plan de Mc. 115 perícopes y el apéndice final nos dan idea cabal del contenido. Contra Loisy (3) sostiene el P. Lagrange que S. Marcos escribió su Evangelio ajustándose a un plan preconcebido. No es difícil averiguar el plan si nos fijamos en el comienzo de la obra. Desde el principio nos le presenta el autor como un Evangelio. Ahora bien, en el pensamiento de los primeros cristianos, a juzgar por los datos que nos suministra S. Pablo, el Evangelio es lo nuevo de la salud religiosa, tal

dû retoucher mon texte sur des points trop nombreux pour que je puisse les indiquer ici, sans parler des indications nouvelles que j' ai pu introduire d' après des travaux récents» (Avant. propos de la IV.^e édition, pág. I-II).

(1) *Μάρκος ὁ υἱός μου* (I Petr. V, 13).

(2) «Puisque j' admis que le texte grec de s. Matthieu a été influencé par le texte de s. Marc, s. Marc est donc le premier évangile qui ait été écrit sous sa forme grecque» (Avant-propos, pág. II).

(3) «Comme s' il n' était pas de toute évidence, à une première lecture et avant examen plus approfondi, que tout cet amalgame de miracles et d' instructions n' est qu' un entassement de souvenirs—si ce son toujours des souvenirs—. Loisy, l' évangile selon Marc, pag. 9. Cfr. Lagrange. Intr. pág. LXII.

como se le concebía entonces, es decir, la reconciliación con Dios con vistas a unirse con El en la otra vida y mediante J. C., Hijo de Dios. Tal debe ser el sentido de la primera línea de S. Marcos. Como se ve, esto es muy diferente de escribir una «Vida de Jesús» a lo Tácito. Marcos no se propuso escribir lo que propiamente pudiese llamarse una «Vida de Jesús». «Cree que Jesús de Nazaret está sentado a la diestra del Padre, que vendrá a juzgar con los ángeles en busca de sus elegidos, puesto que El es quien por su muerte les ha salvado y a quien ellos habrán confesado durante su vida. Para aumentar el número de estos elegidos, es necesario poner a los hombres en estado de reconocer a su Salvador, e inspirarles absoluta confianza en su poder, en su sabiduría y en su bondad. Nada mejor para ello que dejar por escrito los hechos de su vida mortal» (LXIII). Siendo J. C. por una parte el objeto del Evangelio y habiendo sido, por otra parte, El mismo el primer predicador de la «nueva buena», se comprende que la obra de S. Marcos se halle dividida en dos partes fundamentales. «En la primera es Jesús quien predica el Evangelio acomodándolo a la inteligencia de sus rudos oyentes por medio de parábolas» (ib).

En la segunda parte es ya la misma persona del Salvador la que viene a ser el objeto del Evangelio: «Si se prescinde de una pequeña *Introducción*, en que el Bautista anuncia la venida de quien será mayor que él, y en que Jesús, bautizado, recibe la misión de lo Alto (I, 1-13), la primera parte va de I, 14 a VIII, 26. La división se produce en el momento en que Jesús pregunta a sus discípulos qué es lo que piensan, no ya del Reino de Dios, sino de su misma persona. A partir de este momento, Jesús se consagra con un cuidado especial a preparar la predicación del Evangelio futuro (VIII, 27-XIII, 37), anunciando ya hasta tres veces su pasión, su muerte y su resurrección. El relato de estos hechos comprende lo restante de la obra y será el tema principal del evangelio venidero: la Pasión y la Resurrección (XIV-XVI). Así quedan señaladas las cuatro grandes secciones del segundo Evangelio» (LXV).

Que el autor siguió un plan premeditado se ve sobre todo en el desarrollo de las relaciones de Jesús con sus Discípulos. «Llama primeramente a cuatro (I, 16-20), más tarde a Leví (II, 13-17) y por último a los Doce (III, 13-19), agrupándolos luego según la docilidad a la palabra de Dios en una nueva sociedad espiritual superior a los lazos de la carne (III, 31-35). Les inicia en el misterio del Reino de Dios (IV, 10-12) y les envía a predicar la penitencia (VI, 7-13). Y a pesar de todo, ellos no acaban de conocerle (VIII, 17-21). Y entonces comienza aquella educación sobrenatural que llena casi por completo la segunda parte y que con todo da por resultado el abandono de todos y la negación de Pedro» (LXV). La misma progresión, si bien en sentido inverso, en las relaciones de Jesús con sus enemigos.

Con plena razón puede, pues, decir el P. Lagrange que «es imposible desconocer en el segundo Evangelio un pensamiento meditado que domina y que distribuye lo que se ha llamado «un amontonamiento de recuerdos» según la idea que se tenía del Evangelio, con una progresión en las relaciones de Jesús con sus amigos, así como también con sus enemigos, elaborado todo ello con tal unidad de carácter, de método, de expresiones favoritas que obliga a pensar sea el conjunto obra de un solo autor» (LXVI).

Dejando con muy buen acuerdo el capítulo de crítica textual para el fin,

otra de las modificaciones de la presente edición, pasa a estudiar en los dos capítulos siguientes el estilo y la lengua de S. Marcos y su carácter semita y especialmente arameo. Los dos capítulos son interesantísimos. El estudio detenido de la lengua y estilo vienen a confirmar la conclusión asentada anteriormente de la *unidad* de autor. Esto no excluye, sin embargo, que S. Marcos haya empleado fórmulas ya corrientes—«Mais il serait d' ailleurs très difficile de les désigner» (LXXXIII).

Sobre el semitismo distingue el A. entre la influencia hebraica y la influencia aramea. De la primera se puede afirmar que apenas existe y los pocos casos pueden explicarse como reminiscencias de los LXX. Más difícil de resolver la segunda cuestión, no teme sin embargo el A. sostener que «se puede considerar como cierto que el segundo Evangelio no es una traducción de un texto arameo». En una palabra, que los estudios posteriores, si bien han venido a dificultar la cuestión, no han hecho cambiar al P. Lagrange de las conclusiones que había sostenido en 1911. Termina afirmando que la hipótesis lanzada recientemente de un *original latino* (1) «hállase completamente desprovista de probabilidades» (CVII).

En tres secciones estudia L. la delicada e importantísima cuestión de «*las fuentes del segundo Evangelio*». Trata en la primera de «las relaciones del segundo Evangelio con la catequesis de S. Pedro». La tradición está unánime desde los primeros tiempos—ya lo hemos visto—en considerar a Mc. como un reflejo fiel de la predicación de S. Pedro en Roma. Varios críticos han afirmado que tal sentir es contrario al texto, de cuya lectura más bien puede desprenderse que el autor del segundo Evangelio es hostil a S. Pedro. El P. Lagrange, haciendo un estudio más completo del texto, no teme asentar la siguiente conclusión: «No quisiéramos exagerar los recursos de la crítica interna, pero es preciso reconocer, por lo menos, que los resultados de la crítica interna concuerdan perfectamente con los datos de la tradición» (CXIII). En la sección siguiente analiza «las relaciones de Mc. con los otros dos Sinópticos». Con respecto a la influencia de Lc. en Mc., no hay por qué insistir. «La tradición mira a Mc. como anterior a Lc. y en nuestro comentario a Lc. hemos creído poder concluir que el tercer Evangelio depende literariamente del segundo» (CXIII).

¿Puede decirse lo mismo de Mc.-Mt.? El P. Lagrange se confirma en las dos conclusiones ya estampadas en el Comentario a San Mateo: 1.^a) Mc. es independiente del original *araméo* de Mt.; y 2.^a) la versión *griega* de Mt. depende en cierto sentido del segundo Evangelio (CXIV). Estableciendo por tanto como tesis la absoluta independencia de Mc. con respecto a los otros dos Sinópticos. «Una prueba positiva y decisiva de esta independencia de Mc. es su carácter» (ib.) Y para resolver la dificultad que proviene de que Mc. sigue el mismo orden que Mt. XIV-XVII, para solucionarla acude a lo que considera no como una *hipótesis*, sino como un *hecho*, es a saber, el papel principal de Pedro en el establecimiento de la catequesis. No hay más que una cateque-

(1) Es M. Couchoud el autor de semejante teoría. Revue de l' histoire des religions. Juillet-décembre 1926. Cfr Lagrange in h. l., pág. CVII.

sis primitiva y es la de Pedro, cabeza y jefe del Colegio Apostólico (1). «Lo que acabamos de decir, añade, debe entenderse de los relatos evangélicos». ¿Qué decir de la influencia que han tenido los *logía* o fuente primitiva en la redacción de Mc.? «El problema es muy difícil de resolver y si la crítica independiente está bastante unánime en la existencia de una colección de discursos, no lo está en el uso que de ella haya podido o querido hacer Mc.» (CXV). No podemos seguir al A. en el magnífico estudio crítico que hace de tan discutida cuestión. Solamente nos contentaremos con hacer notar sus interesantes conclusiones: 1.^a) «Lo que queda, como más probable, es que Mc. no depende de los *Logia*.» 2.^a) «A lo menos, y para terminar, es muy de extrañar la seguridad con que algunos exégetas resuelven una cuestión tan difícil y el aplomo con que se sirven de un rasgo tan insignificante para atacar la autoridad de San Marcos» (CXXI). En la última sección: «*la parte propia del autor* da como verdad indiscutible que Mc. no es un simple redactor; es un verdadero autor, que «ha seguido siempre fuentes, y muy probablemente fuentes orales» (CXXII), en una palabra, que ha recogido por escrito la catequesis oral de San Pedro.

Sigue el examen del «*testimonio histórico del segundo Evangelio*». «El autor es Juan llamado Marcos, que ha reproducido la catequesis de Pedro. Luego se hallaba bien informado. Por otra parte es digno de fe. Por tanto su testimonio debe ser aceptado. Este argumento es sólido» (CXXVI). Fruto de un detenido análisis de las «opiniones de la crítica liberal protestante», del «género literario» y de «las tendencias personales u objetividad» es la afirmación de que «Mc. tiene indudablemente la intención de colocar lo que de Jesús nos va a decir en el transcurso de su obra en un cuadro histórico, tomando esa palabra en un sentido amplio» (CXXXII). Este capítulo es de verdadero maestro. «Toda la historia de Jesús considerada en sí misma, en su predicción, en sus relaciones con sus enemigos, con los discípulos, con la muchedumbre es perfectamente verosímil. Es según la feliz expresión de M. Burkitt *self-consistent*». Esta verosimilitud *racional* es por lo menos una prueba de que la vida de Jesús no es un mito. Y ¿qué decir de los milagros? «No es este el lugar propio para discutir su carácter, puesto que aquí sólo se trata de *crítica histórica*. Históricamente es tan cierto que Jesús ha hecho milagros, como que ha muerto en una cruz. En cuanto al orden *cronológico* es preciso admitir que Mc. «ya en la agrupación de las enseñanzas, ya en la ordenación de los hechos no se ha ceñido a un orden cronológico muy estricto» (CXLII).

Los puntos culminantes de la teología de Mc. son: *el Reino de Dios* que constituye el primer tema de la predicación de Jesús (I, 15); *Jesús*, que es el

(1) «Nous avons eu recours à ce que nous regardons, non pas comme une hypothèse, mais comme un fait, le rôle principal de Pierre dans l'établissement de la catéchèse. Nous l'avons dit nettement: Avant de prêcher à Rome, Pierre a enseigné à Jérusalem, il est peu probable qu'il ait ensuite changé sa manière. C'est la clef de voûte de tout le système, et c'est, semble-t-il, ce qui n'a pas été reconnu. Il ne faut pas mettre à la tête une catéchèse primitive, divisée en deux branches, celle de Pierre et celle de Matthieu. La catéchèse primitive est celle de Pierre, interprétée par Ma. (el original arameo de San Mateo) selon le dessein de sa démonstration». (Intr. pág. CXIV-CXV).

Hijo de Dios reconocido como tal por el Eterno Padre; que es *el Mesías*, el Mesías, que aunque rechazado por el pueblo, cumple su destino de «redimir a muchos»; que es *el Hijo del hombre* que tiene el poder de perdonar los pecados de los hombres (II, 10); que es, en fin *Dios y Hombre*, puesto que obra investido de un poder sobrenatural y verdaderamente divino al mismo tiempo que le vemos comportarse como quien se halla dotado de la humana naturaleza.

«De todo lo que precede parece deducirse que Marcos no escribió su evangelio ni con el fin de probar que Jesús era el Mesías, ni con el fin de hacer ver que Jesús era el Hijo de Dios, sino solamente para narrar la carrera evangélica y la muerte de aquel a quien la Iglesia reconocía como Hijo de Dios en un sentido que ella comprendía muy bien y que resulta de las Epístolas de San Pablo. Y es esto precisamente lo que la tradición nos ha enseñado. Marcos no escribió para los de fuera; escribió para los cristianos. Leyéndole, se cree en Jesús y se le ama. Y es que la vida del Salvador lleva en sí misma la prueba de su misión y que El se ha mostrado perfectamente, divinamente amable» (CLIII). No se puede hablar propiamente del *paulinismo* de Mc. *Literariamente* sólo existen algunas expresiones de carácter bastante general que sólo permiten concluir que Mc. ha leído a S. Pablo o que se trataron por algún tiempo, siendo esta última hipótesis suficiente para explicar las analogías (CLVIII). Menos se puede hablar aún de *paulinismo* en el aspecto *doctrinal*. «Il est, dit-on, imbu de la théologie de St.-Paul.—Prouvez vous donc, contesta muy bien el P. Lagrange, qu'il s'agit de la théologie *propre* à Paul. Or Marc n'en présente pas de traces...» (CLXIV).

Cierra el P. Lagrange su bellísima Introducción con el capítulo de «crítica textual» que no desmerece ni un ápice al lado de los interesantísimos capítulos que hemos ido analizando brevemente.

En el comentario la modificación fundamental que a primera vista se reconoce, consiste en la inserción del texto griego, como lo había ya hecho en sus comentarios a los restantes Evangelios.

El comentario está basado sobre el texto original, que concienzudamente analiza aprovechando todo el caudal inagotable de conocimientos filológico-geográfico-históricos que ha ido acumulando durante su larga carrera de profesorado en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Todo con el fin de llegar a atinar con el verdadero sentido intentado por el Autor sagrado. En el prólogo nos lo ha dicho él mismo: «En essayant de comprendre ce qu'a écrit Marc., écho de ce qu'a dit Pierre, témoin de Jésus, je n'ai eu d'autre intention que de mieux entendre les paroles de vie» (II).

Acabados estudios sobre los puntos principales tratados en el Evangelio vienen a aumentar el valor, ya de suyo extraordinario, de la obra. Pueden citarse como modelos en su género las disertaciones sobre el Bautismo de Jesús (11-14), los hermanos del Señor (79-93), finalidad de las parábolas (100-106), lugar y carácter del episodio de la curación del endemoniado de Gerasa (132-138), la Transfiguración (231-234), el discurso escatológico (334-354), la cronología de la Semana de la Pasión (354-363) y el apéndice sobre el final de S. Marcos (456-468). Entre las diversas variantes señalaremos las siguientes: En II, 28 ha modificado aquella su sentencia: «Ce serait un cas où l'on pourrait soupçonner Mc. sinon d'avoir abrégé le texte de Mt., du moins de n'avoir pas reproduit le

plus fidèlement toute l'argumentation de Jésus» que podía prestarse a torcidas interpretaciones, por esta otra más propia y exacta: «Ce serait un cas où l'on pourrait penser que Mc. a ajouté à sa propre conclusion celle de Mt., mais comme il ne suffirait pas à prouver une dépendance très peu vraisemblable, si les raisons données ci-dessus ne paraissent pas suffisantes, il resterait à supposer que le v. 28 a été inséré très anciennement dans Mc. d'après Mt. XII, 8» (pág. 56). Ya Maldonado habla de la dificultad de unir este versículo con el precedente (1).

En VI, 17-29 se inclina por el año 29 como fecha probable del matrimonio de Herodes y Herodiades y la muerte del Bautista, en lugar del 30 o 31 que señalaba en la primera edición.

Conocida es la famosa cuestión de si en los Evangelios se hace referencia a una sola y única Betsaida o a dos ciudades que llevando el mismo nombre se hallarían, la una en la orilla oriental del Lago de Tiberiades y en la ribera occidental la otra. El P. Lagrange siempre se ha inclinado por la unidad, ya que la hipótesis de la dualidad, careciendo de fundamento sólido, obedece única y exclusivamente al afán de deshacerse *como se pueda* de ciertas dificultades textuales que a veces se presentan en los Libros sagrados. La razón principal de esta dificultad topográfica y la que hace inclinarse a algunos exégetas a admitir la dualidad de Betsaida está en dar al $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ de Mc. VI, 45, el sentido de «en dirección de» «hacia». En la nueva edición el P. Lagrange opta decididamente por la significación clásica de «en frente de» («en face de») (pág. 173).

No podemos detenernos más en el análisis de esta obra monumental. Bastan las indicaciones apuntadas para que se vea con cuánta razón afirmábamos al principio que se trata de una obra que de la primera edición acá ha sufrido considerables modificaciones. Por lo demás no nos queda sino repetir lo que ya el P. Colunga decía en 1911: «Ningún problema de importancia, ya sea literario, exegético o histórico queda olvidado, todos son discutidos y resueltos con libertad de espíritu, con método científico irreprochable y todos así discutidos vienen a deponer en favor de la fe cristiana». Y para concluir hemos de decir, que ésta, como las demás obras neotestamentarias del P. Lagrange, deberían estar en las manos de todos los sacerdotes católicos.

Por la ligera reseña que acabamos de hacer, podrá comprenderse que nadie en el campo católico se halla en condiciones tan indicadas como el P. Lagrange para obsequiarnos con una Vida de Jesucristo. Más de una indicación recibió el ilustre dominico en este sentido. «¡Hay, sin embargo, tantas Vidas de Jesucristo y tan bien escritas!... se respondía a sí mismo cuando quería emprender la obra. «Mas, en fin, el Evangelio es insondable, le respondió una voz interior, y jamás se podrá escribir demasiado acerca de N. S. J. C, si de ello proviene utilidad a una sola alma». Y este pensamiento pudo más que los

(1) «Illud difficilium, et magis huius loci proprium est, quomodo haec sententia ex superiore colligatur». (Commentarii in quatuor Evangelistas, Lugduni, MDCII, fol. 748). Es preciso reconocer que en esta ocasión no estuvo tan feliz como de costumbre el gran exégeta español en la solución de la dificultad.

ruegos y las súplicas de los buenos amigos. Una *Sinopsis* griega, siguiendo moldes desconocidos, publicada por la Editorial Alfa de Barcelona en 1926, debía servir de base a una Vida de Jesús, «autant qu' on peut l' écrire» (1). Un comentario a esta *Sinopsis* «rápido y con algunas indicaciones históricas», es la nueva obra que el P. Lagrange ha puesto a disposición del público con el título de «El Evangelio de Jesucristo» (2). Un comentario claro y sencillo adaptado a la inteligencia de la multitud; un comentario en que se aúnan en estrecho lazo una sólida ciencia con una profunda piedad, «no esa piedad superficial que está sólo en las frases, sino esa piedad honda que brota del mismo texto sagrado y que resuena en el alma del religioso consagrado desde hace tantos años en el ambiente sagrado de Jerusalén a meditar la Sagrada Escritura» (3) y a defenderla de los ataques de sus adversarios. Quien conozca y haya tratado al sabio y piadosísimo dominico, llegará a comprender el valor de aquellas sus palabras que salen del fondo del alma: «En écrivant cet essai, je n' ai cessé d' implorer l' assistance de la très sainte Vierge Marie. Je la supplie de le bénir. J' aurais voulu qu' il fût irréprochable dans l' ordre de l' information et de la critique. Il est si peu relevé de reflexions pieuses que j' ose à peine dire qu' il a pour but de faire mieux connaître et aimer Notre-Seigneur Jésus-Christ. Mais la divine impassibilité des évangélistes n' est-elle pas l' expression la plus émouvante de l' étonnement de l' âme en présence du Mystère de la Rédemption? L' amour vient après dans la méditation des textes sacrés, lumière, force, vie. C' est à eux qu' il faudra toujours revenir» (4).

Por eso mismo, porque conocemos muy bien al P. Lagrange, y porque estamos plenamente convencidos de su ardiente amor a la verdad y del interés y celo que siempre ha puesto en defender, como nadie en el campo católico, nuestros libros sagrados contra los ataques incesantes de los numerosos adversarios, no acabamos de comprender el por qué de ese recelo con que se le mira en cierto sector católico. ¿Puede alguien explicarnos claramente en qué consiste esa «cierta atrevida originalidad» del P. Lagrange?

Las explicaciones, que van siguiendo el orden de la *Sinopsis*, son breves en general pero llenas de doctrina. Creemos dignos de mención especial los puntos siguientes: vaya en primer lugar la perícopa de «la adoración de los Magos» en que el A. discute la aparente contradicción entre Lc. y Mt. sobre la vuelta a Nazaret (pág. 38-46); el capítulo de las relaciones entre el Bautista y Jesús, con la misión y predicación de S. Juan, Bautismo del Señor y Tentaciones (52-77); la expulsión de los vendedores del Templo, en que el P. Lagrange, con recto criterio, se decide claramente por la *identificación* de S. Juan con los Sinópticos (87-91); el diálogo de Jesús con Nicodemo con unas preciosas indicaciones sobre el carácter del Bautismo cristiano (91-97); el episodio de la Samaritana, en que el A. identifica la *Sikar* evangélica con la conocida ciudad de

(1) Avant-propos, pág. X.

(2) L' Évangile de Jésus-Christ par le P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. Librairie Lécoffre. J. Gabalda et Fils, Éditeurs, rue Bonaparte. 90. París. 1928. Un tomo en 4.º menor, XI-666 págs. Fr. 50.

(3) C. T., septiembre-octubre de 1929. Pág. 277.

(4) Avant-propos, pág. XII.

Sikem, «contrairement à ce que j' ai dit dans le Commentaire de s. Jean» (101-109); los cinco conflictos del Señor con los fariseos (125-137); la elección de los Doce con los motivos que impulsaron al Señor a ello (137-139); el Sermón de la Montaña, con la cuestión famosa del *doble* texto (139-150); la pecadora perdonada, sosteniendo el P. Lagrange la imposibilidad «de considérer comme la même personne Marie de Béthanie et Marie, originaire de Magdala, venue de Galilée pour suivre Jésus» (157-161); las parábolas del Reino de Dios con la finalidad *misericordiosa* de las mismas (164-171); el pan de vida (213-225); cómo Jesús instruía a sus discípulos (242-244); la confesión de S. Pedro y la promesa de Cristo (246-252); el «Padre-nuestro» pronunciado en la ocasión indicada por Lc. (320-322); la expulsión de un demonio y la cuestión del pecado contra el Espíritu Santo (325-330); las relaciones de Jesús con los fariseos y doctores de la Ley (333-338); el gozo del perdón divino (368-373); la indisolubilidad del matrimonio (391-397); la Resurrección de Lázaro y el por qué del silencio de los Sinópticos (404-409); Jesús defiende la resurrección contra los Saduceos (445-451); mirada retrospectiva sobre el ministerio de Jesús (556-472); la ruina del Templo y la venida del Hijo del hombre (473-486); la última Cena (494-530); Jesús condenado a muerte por Pilatos (559-562); la Crucifixión (464-572) y por último el Epílogo final sobre «el Evangelio de Jesucristo, Dios y Hombre» (606-639).

La obra está ilustrada con bonitas e interesantes fotografías debidas en gran parte a la habilidad del P. Tonneau, un mapa de Palestina por el padre Barrois, y un plano de Jerusalén por el P. Vincent.

Esperamos que no tardará en aparecer la traducción española y el público español podrá saborear las admirables páginas de «el Evangelio de J. C.»

Conocidas son ya las clásicas pruebas de la existencia de Dios. El Sr. Lepín, en su nueva obra titulada «*Jesucristo, su existencia histórica y su divinidad*» (1), cree que puede añadirse una más «de orden especial, pero singularmente persuasiva, que nos suministra el testimonio histórico relativo a la divinidad de Jesús» (5). «Hace 1900 años, entre los 750 y 783 de Roma, un profeta judío, Jesús de Nazaret, se presentó como el Mesías anunciado en las Escrituras y enviado por Dios para ser Salvador del mundo. A base de esta creencia se fundó una Iglesia, que floreciente desde el día siguiente a su muerte, no cesó de crecer y desarrollarse. Si esta creencia se une a declaraciones auténticas del Señor; si por otra parte, hállase rodeada de garantías que obligan a juzgarla fundada en la realidad, es necesario concluir que hay un Dios, cuyo enviado es Jesús de Nazaret» (6). Pero la Iglesia cristiana ha visto en Jesús algo más que al Mesías, ha visto en El al Hijo de Dios. «Según la fe católica Jesucristo participa de la naturaleza divina: es Dios» (7). «Concretando de este modo en el problema de Cristo, el problema de Dios viene a ser un objeto de la historia» (!). Ya no pertenece a la jurisdicción de sola la filosofía, depende, puede decirse, de la crítica documentaria. Como tal se presta a un estudio ca-

(1) Le Christ Jésus. Son existence historique et sa divinité par M. LEPÍN, professeur au grand séminaire de Lyon. Librairie Bloud et Gay, rue Garancière, Paris. Un vol. en 8.º mayor, de 411 págs. Fr. 36.

paz de interesar particularmente a los hombres de nuestro tiempo. Para gran número de espíritus, formados según los métodos positivistas, que ante todo aprecian el hecho, y en especial el hecho histórico, una prueba de orden crítico tendrá una fuerza de persuasión que quizá no tenga la deducción racional. En todo caso la prueba histórica podrá añadirse muy bien a la prueba de razón con el fin de arrastrar la convicción» (7).

El camino que debe seguirse se halla trazado por los trabajos de la crítica moderna. «Para resolver, pues, el problema, tal cual hoy se plantea, es preciso ante todo comprobar el hecho en que se funda toda la discusión: la existencia humana de Jesús. Establecido este punto fundamental debemos ver si, históricamente hablando, es cierto que Jesús de Nazaret ha sido considerado por sus discípulos como el Mesías, y si él mismo se ha presentado personalmente como tal. Es preciso ir aún más lejos y pedir a los textos que nos digan si efectivamente los discípulos de Jesús han visto en su Maestro un Mesías supra-humano, Hijo de Dios y participante de la misma naturaleza de Dios, y si el Maestro se ha aparecido y considerado a sí mismo bajo este aspecto transcendente. Por último debe determinarse si estas pretensiones mesiánicas y divinas de Jesús están fundadas en la realidad» (8-9). Y queda indicada la triple división fundamental de la obra. *La existencia histórica de Jesús*, o JESÚS DE NAZARET será el asunto que se estudiará en la primera parte (pág. 11-135); *su mesianidad*, o JESÚS MESÍAS en la segunda (137-182); quedando para la última *su divinidad*, o JESÚS HIJO DE DIOS (185-410).

De cinco capítulos consta la primera parte. Hace en el primero un ligero análisis de las teorías racionalistas a partir del movimiento deísta inglés hasta estos últimos tiempos concentrando su atención en las teorías expuestas por M. Couchoud en su reciente obra «Le Mystère de Jésus». En el capítulo siguiente se refutan las conclusiones de M. Couchoud «ya que parecen condensar lo que hay de más significativo y seductor en las obras de sus antecesores». Por ello, «elle vaut que nous concentrions sur elle notre examen» (36). Los dos capítulos últimos son los más interesantes y están hechos con mucho esmero. El estudio de «la existencia histórica de Jesús según las Epístolas de S. Pablo (cap. IV) le permite concluir, después de un detenido estudio de la cristología paulina, que «Jesucristo, objeto de la fe de S. Pablo, es un miembro real de nuestra humanidad, un personaje de nuestra historia» (110). En el último capítulo trata de «la existencia histórica de Jesús según el Evangelio de S. Marcos». ¿Por qué el A. escoge precisamente el Evangelio de S. Marcos con preferencia a cualquiera de los otros tres? Sencillamente porque «M. Couchoud concreta su atención al Evangelio, que él juzga, con la mayoría de los críticos, el más antiguo y el que ha servido de base a los demás» (111). Como fruto de un detallado y serio análisis del Evangelio, establece que «el testimonio del Evangelio más antiguo está en perfecta armonía con el de S. Pablo». «Que un personaje, llamado Jesús de Nazaret, haya vivido en Palestina a principios del siglo I es un hecho histórico ante el cual nada puede prevalecer. La existencia histórica de Jesús no es una hipótesis...; es una tesis, cuya certeza no admite lugar a dudas. Se impone en absoluto al historiador» (132-133).

Tres conclusiones, encerradas en otros tantos capítulos, forman la segunda parte. Es la primera: *Jesús de Nazaret ha sido considerado como Mesías por sus discípulos*; que *Jesús afirmó su Mesianidad*, tuvo plena conciencia

de ella, es la segunda; y por último demuestra el A. en el tercer capítulo la tercera conclusión que «Jesús es en realidad el Mesías. En esta parte va el A. analizando y refutando al mismo tiempo las teorías de Strauss, Renan y Loisy.

La tercera parte es la más extensa y también la más interesante. Ocho son los capítulos que el A. dedica a probar la *Divinidad de Jesús*. El primero trata de la divinidad de Jesús en las Epístolas de S. Pablo. El capítulo es largo y de asombrosa erudición. Al final una breve exposición de la cristología de S. Pablo según los jefes de la crítica racionalista viene a confirmar las conclusiones del autor. Al fin, citando un texto de Loisy, añade: «Ningún testimonio más explícito podía alegarse en favor de nuestra exposición del pensamiento de S. Pablo referente a la divinidad de Jesús» (211). Sigue en el capítulo II la explicación de la tesis: «*Jesús ha sido reconocido Hijo de Dios por sus propios discípulos*». Refútanse en este capítulo las teorías divulgadas por Loisy. Es éste un punto en que el A. demuestra y hace verdadero alarde de sus profundos conocimientos neotestamentarios. En el capítulo tercero se aduce el testimonio de Jesús declarando ser Hijo de Dios, según consta en el Evangelio de S. Juan. En el IV son los Sinópticos los que nos presentan el mismo testimonio de Jesús. El siguiente lo consagra al estudio de las teorías críticas que sirven para hacer resaltar más el testimonio de Cristo tocante a su divinidad. Strauss, Renan y Loisy son los que más se han distinguido por sus ataques contra la Divinidad de Jesús. Sus teorías son expuestas dejándoles hablar a ellas mismas y refutadas con muy buen sentido crítico. En el cap. VI hace ver que la fisonomía de Jesús, su doctrina ciertamente admirable y divina y sus milagros garantizan la afirmación de Jesús sobre su divinidad. En el cap. VII alega el «testimonio impresionante y convincente del milagro de los milagros: la resurrección corporal de Cristo (344), y la conversión de S. Pablo, que «será una nueva y preciosa garantía de la divinidad de Cristo resucitado» (365). Y por fin, viene el último capítulo, en que «*el hecho de la Iglesia*», «demuestra sensiblemente a Cristo resucitado, luz y vida del mundo, Señor y Dios inmortal» (390).

Creemos que con lo dicho podrá formarse el lector una ligera idea del valor de esta nueva obra de Mr. Lepín. Si prescindimos de algunas inexactitudes, como aquella de que el problema de la existencia de Dios viene a ser un objeto de la historia, que depende de la crítica documentaria, no dudamos en afirmar que la presente obra en nada desmerece de las demás obras del mismo autor.

Siguen los Monjes de Monserrat animosos e incansables, trabajando en la publicación en lengua catalana de la Biblia traducida directamente de las lenguas originales. A los tres tomos del Pentateuco traducidos y comentados por el P. Buenaventura Ubach y de los cuales ya ha hablado con elogio la Revista (1), sucede un cuarto dedicado a las tres primeras Epístolas de S. Pablo, según el orden de la Vulgata (2).

(1) Cfr. C. T., tomo 37, pág. 238 ss. y tomo 39, págs. 88-90.

(2) La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat.

La obra consta de una Introducción general a las Epístolas de S. Pablo, en que brevemente se da una idea clara de la vida, conversión, viajes apostólicos y cautiverios del gran Doctor de las Gentes, haciéndose notar asimismo sus rasgos característicos, físicos y morales. A continuación una ligera reseña de la doctrina del Apóstol, y por fin lo que ya propiamente llamamos introducción especial a las Epístolas en que es digno de notarse el capitulito referente a «la dificultad de interpretación y sus causas» (30-31).

Además cada una de las tres Epístolas contenidas en el presente volumen va precedida de su *Introducción especial*, breve, pero completa.

La traducción está hecha directamente del griego, siguiendo el texto de Nestle. Está hecha con fidelidad y soltura. Del Comentario hemos de decir que el A. ha sabido aprovechar con muy buen criterio los datos de la tradición cotejados con los de la crítica moderna para llegar a penetrar en la mente del Apóstol y darnos el verdadero sentido encerrado en esas frases que han sido la tortura de muchos entendimientos privilegiados.

Entre las varias secciones interesantes creemos dignas de especial mención las siguientes: la perícope V, 12-21 (p. 77); los diversos sentidos del vocablo *πνεῦμα* en S. Pablo (92-93); la «predestinación a la gloria de Cristo asegurada en los cristianos por el concurso divino eficaz» (101); el testimonio del Padre (ib.); el derecho absoluto de Dios con respecto a su criatura (109); la introducción al cap. XVI (149); la institución de la Eucaristía (215-216); la *glosolalia*, «concedida con vistas a la plegaria y alabanzas divinas y no para servir a la predicación del Evangelio» (220); las alabanzas del Apóstol (276); el «stimulus carnis» (310).

Con muy buen sentido crítico dice el A. al comentar las discutidas palabras de I Cor. XV, 51: «S. Pablo usa por figura retórica la primera persona para dar más fuerza a la expresión, tot comptant-se com un espectador contemporani del judici universal». También nos parece plausible su criterio en la adopción del texto que es «(el adoptat) críticament el més cert i hom no pot dubtar raonablement de la seva veracitat». Creemos sin embargo que no ha estado muy feliz en la proposición siguiente: «La lliçó de la Vulgata és inexacta». Tampoco creemos que el *signo* de que nos habla el Apóstol al explicar el fenómeno de la glosolalia sea un signo «de la ira divina, per a punir i manifestar la incredulitat dels infidels, els quals no es converteixen pas, malgrat aquestes manifestacions sobrenaturals» (1).

Un índice alfabético de materias y otro de términos griegos analizados en el curso del Comentario vendrían a aumentar el valor de esta preciosa obra, que, gustosísimos, recomendamos a nuestros lectores, al mismo tiempo que enviamos nuestra cordial felicitación al autor.

FR. V. BEREÇIBAR, O. P.

Salamanca, Diciembre de 1929.

XX. *Epistoles de Sant Pau als Romans i als Corintis*, per DOM SALVADOR OBIOLS. Montserrat, 1928. Magnífico y elegante volumen en 4.º, de 332 págs.

(1) Véase «El don de lenguas» en C. T., nov.-dic. 1929, pág. 340-341.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

LA oposición iniciada sorda y vagamente, en un principio, entre ciertos elementos de la plutocracia española contra las reformas y leyes sociales que viene dictando este Gobierno, se ha ido extendiendo y tomando una fuerza inesperada a medida que la *Organización Corporativa Nacional*, creada por el Decreto-ley de 26 de Noviembre de 1926, iba tomando cuerpo en la realidad; es decir, cuando se vió que *la cosa iba de veras*, y se hallaban ya en funciones, en estos tres años de actividad organizadora, más de 600 Comités paritarios, con sus Comisiones Mixtas y algunas *Corporaciones Nacionales* de industria, como la Hotelera y la de Banca.

Esta última rama de industria, sobre todo, es la que ha experimentado mayor alarma. Y se explica. En términos simples (porque hay maneras de usar vocablos supercientíficos que embrollan más que aclaran las cuestiones más sencillas) toda reforma social que viene a mejorar la situación de los obreros y de los pobres es, forzosamente, a costa de los patronos o de los ricos, porque, por definición, no siendo, como no es, el Estado creador de riqueza, ésta se halla, colectiva mente, en poder de los primeros; y toda disposición que tienda a atarles las manos para regular, en beneficio de todos, la producción, la circulación, la distribución y el consumo de esa riqueza, merma necesariamente la libertad de movimientos, y con esto se ahuyenta la posibilidad de un sin fin de combinaciones, de luchas y competencias, todo cotizable en el mercado, y, en resumidas cuentas, todo se traduce en que hay que pagar más al Estado y a la mano de obra y en que es menor la cifra de los beneficios de la industria para su propietario. Y no colocándose en un punto de vista que supere el *egoísmo*, el punto de vista *social*, forzosamente ha de ser mal recibido por el elemento plutocrático todo cuanto tienda a modificar ese régimen de absoluta libertad de contratación.

Del mundo capitalista, tan sensible a ciertas presiones del ambiente, lo más sensible es la Banca y la Bolsa, su entraña vital, su fundamento y su cúspide. Desde hace meses, en que se constituyó la Corporación de Banca y Bolsa, vienen sus respectivos Comités Paritarios y el Consejo de la misma elaborando penosamente el futuro Contrato colectivo de Trabajo, en el que habrán

de regularizarse y fijarse todos los servicios, los sueldos mínimos y sus aumentos progresivos, los despidos, etc., etc. Labor semejante, compleja, delicada, trascendental, de recuento, limpieza y acoplamiento del elemento humano en todas las industrias, se está llevando a cabo en todas ellas, y ante las felices experiencias recogidas ya parcialmente (¿qué son algunos años o meses para una institución de tanta trascendencia?) por los contratos de trabajo estipulados, por las mejoras en los sueldos y salarios, por la creación de Bolsas del Trabajo y otras instituciones de cultura y asistencia, todo lo cual se traduce en una mayor satisfacción interior de los obreros y una gran disminución, casi desaparición, de las huelgas, se ve palpablemente que la Organización Corporativa es de las llamadas a permanecer y echar profundas raíces en nuestro suelo a poco que dure el cultivo.

Mas, por eso mismo, el elemento patronal, salvas algunas honrosas excepciones, ofuscado por la innovación del momento y las limitaciones siempre molestas que implica y las que avizora en el porvenir, no disimula la creciente hostilidad que experimenta contra esta básica reforma social, la cual, lejos de detenerse en los linderos de la industria a que primero se aplicó, se ha extendido a la agricultura y a la vivienda, creándose sucesivamente las Corporaciones que han de regular los arrendamientos de las tierras y el alquiler de las casas, quedando así *intervenidas* las tres formas fundamentales de la propiedad: *la agraria, la industrial y la urbana*. No se nos oculta que esta incipiente legislación sobre las diversas formas de la *renta*, del beneficio o lucro (*usura*, en términos escolásticos) no obtenido por trabajo directo o servicio, de momento puede perjudicar enormemente a aquellas fortunas pequeñas o medianas que tienen estrictamente montada la vida sobre esa forma de economía (aunque es muy posible que en muchos de estos casos lo que se pierde por limitación de estos ingresos de renta se gane por el aumento de sueldos o la tasa de artículos de consumo); pero las grandes y archigrandes fortunas, esas que fuera de lo necesario para el sostenimiento decoroso de la vida y estado y aun para el desahogado entretenimiento y avance de las empresas productoras que tienen en actividad, sus poseedores todavía disponen de grandes volúmenes de valores en metálico o crediticios con los que salen a campaña para luchar en el mundo con sus congéneres, provocando a veces, en esos juegos de azar o en el margen que deja la libre concurrencia a la especulación, esas tremendas crisis financieras que no sólo arruinan a centenares o millares de particulares sino a los propios Gobiernos; esas, decimos, necesitan a todo trance un freno y una regulación por ser elementos posiblemente revolucionarios y siempre perturbadores.

Reciente está, y aún no se ha conjurado la crisis de nuestra moneda. No puede atribuirse enteramente este fenómeno a nuestra desfavorable *balanza de comercio*, porque no es ésta el índice único de nuestros valores económicos, y prueba de ello es que los Estados Unidos, con su florecientísima economía, acaban de experimentar una de las mayores crisis en su Bolsa de Nueva York. Al fin, 700 millones de pérdida o desnivel en nuestro comercio, por exceso de la importación sobre la exportación, no es cantidad como para asustar a una nación como España, y más cuando se piensa en que no son, por fortuna,

artículos de primera necesidad, sino los de lujo y capricho, los que llevan a muchos españoles y españolas a comprar en el extranjero, dejando allí un dinero que pudiera quedar en su Patria.

Y si en este detalle de nuestro comercio se ve tan decisiva la influencia del *factor psicológico*, voluntario, ¿no podría sospecharse, con fundamento, que en la aludida crisis monetaria y en la consiguiente repercusión política de estos días, hasta hacer variar, al parecer, y en lo fundamental, los planes y propósitos de la Dictadura para el año que va a empezar (antes de entregar el Poder a una legalidad constitucional), han podido entrar también esos mismo y aún más refinados factores psicológicos de poderosas fuerzas plutocráticas y financieras molestadas con la orientación social emprendida por el Gobierno? Hay quienes así lo creen y nos parece que no van muy descaminados en estas apreciaciones. Por donde se vuelve a dar la paradoja de que los elementos más conservadores, en el sentido económico, unen su grito y su actitud de invocación a la *libertad* con los que pasan por más radicales y avanzados en el sentido político. Pero, qué sentidos tan complejos y contradictorios encierra esa palabra *libertad*!

Hay, entre otros, un síntoma muy significativo. Para levantar nuestro crédito y el valor de nuestra moneda se empezó, poco ha, por refundir en el presupuesto ordinario el presupuesto extraordinario con que el ministro de Fomento, Sr. Conde de Guardalhorce, había emprendido su vastísimo plan de Obras públicas; era necesario ir con tiento y no aventurar gastos extraordinarios, problemáticamente reproductivos y a largo plazo; España está pobre, dijeron ciertas gentes, no estamos para los lujos de carreteras y otras cosas que quiere el Sr. Ministro de Fomento, y éste, caídas las alas de su ilusión, hubo de ceder... ¿Es que realmente no hay dinero en España, o es que se oculta o se hace emigrar, prefiriendo que corra estos albures a sacarlo al sol y emplearlo en el fomento de nuestras fuentes de riqueza aún medio por explotar?

Para el 20 de este mes de Diciembre se abrirá el *empréstito oro* que anunció el Gobierno como suprema medida para revalorizar nuestra peseta. A juzgar por los empréstitos de otros años anteriores, cubiertos varias veces, y teniendo en cuenta que ahora se eleva el tipo del interés al 6 por 100 en oro y otras no despreciables ventajas muy tentadoras, es seguro que aparecerá demasiado oro en España y demasiado oro español *en el extranjero*. Un periódico bien informado en estas materias, ponderando las aludidas ventajas, indica una de éstas en «la facilidad con que *los infractores de las disposiciones reguladoras del cambio y la exportación de capitales* pueden traer sus disponibilidades a España no ya *exentos de toda penalidad* (¡qué patriotismo!), sino animados con las especiales ventajas de una colocación en tan favorables condiciones».

No se olvide que el Sr. Cambó ha explicado la crisis de la Bolsa de Nueva York de esta manera: durante mucho tiempo el dinero europeo, huyendo de la miseria de su propio país, como consecuencia de la guerra, acudió a los negocios prósperos de los Estados Unidos. Todas las acciones de las grandes Empresas norteamericanas, al verse tan solicitadas, se cotizaron hasta ahora en alza de una manera desproporcionada a los beneficios reales de las mismas. Cuando el Gobierno y los propios Bancos norteamericanos creyeron llegado el

momento de cortar el excesivo abuso alcista, y tal vez coincidiendo con la repatriación de capitales que iban viendo en Europa mejor colocación, sobrevino de repente la baja con todas sus consecuencias catastróficas. Dice el Sr. Cambó que en 31 de Diciembre de 1928 había dinero europeo colocado a corto plazo en los Estados Unidos por valor de 2.958 millones de dólares, mientras que los capitales norteamericanos a corto plazo invertidos en Europa sólo alcanzaban a 1.347 millones de dólares.

Alego estos datos en comprobación de las fechorías, buenas o malas, que es capaz de realizar el Capitalismo sin freno ni ley, y las que realiza de hecho cuando se ve amenazado de determinadas coerciones, como, por ejemplo, las que entraña el régimen paritario, y la serie de halagos o fustazos que hay que propinar a tan indómito corcel para que no haga de las suyas. ¡Y todavía hay quienes consideran poco menos que *sagrado* lo que ese símbolo es y representa!

Por de pronto, ante el simple anuncio del empréstito oro, antes de abrirse las taquillas de los Bancos para recibir el precioso metal, ya algunos periódicos han contado cómo un sólo individuo se ha presentado «con *cient mil* pesetas oro que *tenía en su casa*», y otros con cantidades muy respetables.

Hemos de recordar también, para explicarnos las oscuridades e inquietudes del actual momento político y social de España, que el primer movimiento de oposición de la plutocracia se dirigió contra el Ministro de Hacienda, Sr. Calvo Sotelo, por sus dos RR. DD. de 1 de Enero de 1926, el primero obligando a los propietarios a que «declaren los verdaderos valores en venta y en renta de sus fincas rústicas y urbanas», y a ver de descubrir toda la riqueza oculta de bienes inmuebles, bajo severas sanciones, incluso la expropiación; y el segundo preceptuando el registro público de todos los contratos de arrendamiento. Todo con el objeto de conocer con la mayor exactitud posible la riqueza verdadera de España y sobre ella plantear un buen régimen tributario. Fue bastante ruidosa aquella campaña contra el Sr. Ministro de Hacienda. Pero, como a fines de aquel mismo año, empezara el Sr. Ministro del Trabajo su Obra Corporativa para todas las manifestaciones del trabajo y del capital, las hostilidades se concentraron hacia este Ministerio, arreciando de día en día hasta el momento presente, que parece el definitivo.

Si el Sindicalismo obrero revolucionario y anárquico fué una de las causas del advenimiento de la Dictadura y de su plena justificación, el Sindicalismo de la plutocracia y de la banca ¿no será, por ventura, el que haga caer la Dictadura y vuelva las cosas al mismo ser y estado del régimen anterior? Todo pudiera ser.

El anteproyecto de Constitución que debía haberse ya discutido en los meses anteriores y que, al parecer, ya no se va a discutir en los sucesivos, recogía en una exigua parte esta Organización Corporativa Nacional; se iniciaba la representación por profesiones; se suprimía el Senado que fué siempre el reducto en que la plutocracia defendía sus posiciones de privilegio y reprimía los llamados excesos de la Cámara popular, y, en fin, en distintos lugares del nuevo código político se reconocía, por lo menos, la existencia del nuevo *derecho social*.

Esto debía parecer excesivo y ha culminado en las últimas, indecisas, declaraciones del Jefe del Gobierno, por las que parece que la Dictadura va a

marcharse en el próximo Septiembre, entregando España al antiguo régimen y Constitución, a no ser que fuertes imperativos de patriotismo o de conciencia no obliguen a dar inesperados giros a las cosas. Ni los recientes sucesos políticos de Estados que viven en régimen Parlamentario y cuyas crisis se suceden cada día con mayores complicaciones y dificultades, como en Francia, como en Bélgica y en la misma Alemania; ni aquellos otros que volvieron de la Dictadura a la normalidad constitucional, como Grecia y Polonia; ni el estado interior de los partidos y de las masas que habrían de actuar en el decantado sufragio universal inorgánico, son garantía de enmienda de los vicios por todos reconocidos del antiguo régimen.

Todo por no haber cooperado noble y generosamente a la Obra objetiva del Gobierno, aún sin abdicar de las propias ideas, para actuar sobre problemas concretos de la vida nacional, como hacen o van haciendo todos los Gobiernos de coalición de grupos políticos más o menos ideológicos (pues que ya los grandes partidos no existen), como está actualmente gobernando el señor Tardieu en Francia, recabando votos de confianza todos los días, por no disolver de una vez el Parlamento que ya no es más que un hervidero de pasiones mal disimuladas con las luces de bengala de la elocuencia retórica. Fuerza de la inercia.

Porque si volver a la Constitución del 76 es volver al antiguo régimen, y volver al pasado régimen es volver a los antiguos partidos políticos con los que era imposible gobernar, ¿por qué no afrontar, como sea, en la presente legalidad, el estudio de una nueva Constitución y de un nuevo régimen, calcados sobre las nuevas realidades y estructuraciones de la vida social española?

A nuestro juicio las nuevas realidades y las más importantes organizaciones que se han creado, como concreción estática y dinámica de nuestra vida colectiva durante la Dictadura, y lo más permanente de ella, son las Corporaciones de la Industria, de la Agricultura y de la Vivienda; instituciones asentadas sobre sí mismas, sobre sus propios valores, sobre intereses permanentes que empiezan a gestionar directamente los afectados, los cuales comprenden ahora, van comprendiendo, todo el contenido de una *solidaridad profesional*, antes escamoteada por los intermediarios políticos, y aún ahora entorpecida por inadecuados criterios ideológicos. Una cosa es tener ideas, y deben tenerse, y rendir culto a la doctrina, que enriquece, eleva y orienta los espíritus, y los dispone convenientemente para la acción, y otra muy distinta es traficar con las ideas, como hacían los sofistas griegos, y servirse de ellas para entorpecer y perturbar actividades que nacen y marchan por su propia virtud específica e intrínseca, y no precisan direcciones externas sino asistencia de luz y calor de estímulo. Cada cosa en su tiempo y en su lugar. Ese procedimiento seguido hasta ahora de querer gobernar y gestionar determinados intereses vitales por ciertas *ideas preconcebidas*, o de pretender subordinar éstas a los vaivenes de aquéllos (y tal fué la equivocada táctica de los antiguos partidos políticos y sus residuos actuales de todos los sectores), está en quiebra y no puede continuar perturbando la vida pública por más tiempo. De hecho, ya se está viendo que sólo las asociaciones o estructuraciones que tienen por base grandes y vitales intereses en recta gestión, o las que en campo aparte y respondiendo a sus propias finalidades, cultivan las grandes ideas como valores

absolutos del espíritu, son las que permanecen firmes desafiando las vicisitudes de los tiempos. Quien no quiera naufragar con sus equipajes debe acogerse a esas nuevas modalidades de la asociación sin mixtificaciones de capricho o de apresurados proselitismos.

Muy equivocado anda, a nuestro parecer, quien suponga que un cambio político ha de barrer o derogar la Organización Corporativa Nacional; si la política se desborda antes de que estas instituciones sociales se consoliden, podrá aquélla desnaturalizarlas (y este es el gran peligro que se corre), pero no destruirlas. El acierto preliminar de todo hombre o de toda entidad que quiera cooperar sinceramente al bien público, sin segundas intenciones o miras particularistas, sería contribuir a la rápida consolidación y perfeccionamiento de todos los organismos corporativos y paritarios, en que se estratifican y estabilizan las masas, antes de proceder a ninguna otra actividad de orden meramente político que remueva las viejas costumbres y pasiones.

Lamentábamos en la crónica anterior que periódico de tanta altura (así lo deseamos) como *El Debate* se preocupase tanto de la «pasividad política» que actualmente existe en España y que mostrase un como deseo de volver a las antiguas organizaciones partidistas, a las elecciones generales, etc. Y cuando estos días, en virtud de ciertas declaraciones más o menos oficiosas y más o menos rectificadas, se anunció a los cuatro vientos lo que indicado queda más arriba, e incluso que habría elecciones municipales para el mes de Febrero, provinciales para Abril y de Diputados y Senadores a continuación, nuestro gran diario parecía como que saltaba de júbilo, y nosotros le acompañaríamos en lo de las elecciones municipales y provinciales conforme a los preceptos de los respectivos Estatutos... *si en Municipios y Provincias existiesen ya fuertes organizaciones corporativas*. Pero quiso Dios que estos mismos días se hiciesen elecciones en toda España para las *Cámaras de la Propiedad Rústica*, uno de tantos organismos corporativos en formación, y con tratarse de elementos muy conservadores, como propietarios que eran los electores, de tal modo debió resurgir la antigua pasión política y las antiguas malas costumbres que la *Confederación Nacional Católica Agraria* publicó una nota en que decía:

«Los detalles que conocemos nos hacen formar una opinión muy poco favorable respecto a la sinceridad que ha presidido la elección en buen número de provincias españolas. Ello nos mueve a reiterar desde estas columnas, como ya oficialmente lo hemos hecho cerca del Gobierno, nuestra protesta, respetuosa pero firme. Nuestras Federaciones han ido a la elección con toda nobleza y entusiasmo, fiadas en que se habría de respetar la voluntad de los agricultores. En su día procuraremos hacer la historia circunstanciada de estas elecciones, que no contribuirán ciertamente a elevar el nivel ciudadano en España. Nosotros, que no somos políticos, lo lamentamos profundamente». (*El Debate*, 17 de Diciembre).

Esto demuestra lo que serían todas las demás elecciones de carácter político si se fuese a ellas en tales circunstancias, cuando aún no está robustecida, ni siquiera terminada, la Organización Corporativa, y cuando dentro de esta misma ocurre lo que indicado queda. Y es de advertir que, en el caso presente, no había entre los electores ni pugna de intereses ni oposición de ideas pertinen-

tes, porque todos eran *propietarios* y ni se disputaban los puestos a los obreros ni a los *socialistas*. Lo cual agrava doblemente el problema, tanto si se mira en sí mismo, como a la bandera que llevaban los que no han quedado satisfechos de la jornada electoral. Estas sugerencias y preocupaciones, más graves de lo que muchos sospechan, nos llevan como de la mano a lo que hemos de reseñar y tratar en el apartado siguiente sobre *cómo hemos de conducirnos los católicos en la vida pública para que nuestras actuaciones sean lo más eficaces y provechosas a los intereses de la Iglesia y del Estado*.

Antes de pasar adelante, resumamos: 1.º estos momentos actuales son de los más confusos por que ha pasado la Dictadura; 2.º proviene este fenómeno lamentable de una oposición más acentuada del elemento capitalista por los avances de nuestra legislación social (1), y 3.º por imperativos de conciencia y

(1) Escrito lo que antecede, hemos leído la reseña de la *Asamblea de las Cámaras de la Propiedad Urbana*, celebrada en Madrid el 19 del corriente, en la cual se acordaron, entre otras, las siguientes conclusiones:

•Primera. Rechazar, con todos los respetos, como inadmisibile, el proyecto de Bases, sobre el cual se ha abierto información pública, para un «Estatuto regulador de las relaciones entre la propiedad urbana y sus usuarios».

Segunda. Que no se proceda a modificar la legislación relativa al contrato de arrendamiento de predios urbanos contenida en las leyes sustantivas y adjetivas generales del Reino, sino por el órgano legislativo adecuado y acomodándose a los trámites legales habituales.

Tercera. Someter el régimen de la propiedad urbana al derecho común, bien de una manera inmediata o bien mediante una norma de transición ponderada y acomodada a las diversas modalidades objetivas o subjetivas de la relación arrendaticia».

Tenemos a la vista las últimas *Memorias* de la *Federación Patronal Madrileña* y de la *Confederación Gremial Española*. Ambas respiran inusitada animadversión a los *Comités Paritarios*, porque, si por cierto pudor, dicen que los defienden, de tal manera atacan su esencia, que es como si los combatiesen. Nos parece que la *Confederación Gremial*, que nos merece tantas simpatías por su amplia ideología, ha retrocedido un poco en sus primitivos entusiasmos paritarios, como no sea por los de la *Vivienda*, que tan directamente afectan al comercio. Puede decirse que por esta organización mercantil se sostiene la ley de inquilinato. Pero, en lo demás, la *Memoria* dice (pág. 60) que «se enfriaron sus entusiasmos» y que propugnan «una reforma absoluta de la estructura actual». Estas frases son sumamente peligrosas en las críticas circunstancias actuales. No obstante dice que «la Organización Corporativa» subsistirá, sea cual fuere el Gobierno que substituya a la Dictadura».

Con motivo de la venida del Sr. Alberto Thomas a Madrid para asistir a la celebración del tercer aniversario del Decreto-ley de Organización Corporativa, se desarrolló entre este señor y D. Francisco Junoy, presidente de la *Asociación de Estudios Económicos y Sociales*, entidad patronal directora, un diálogo significativo, que reproduce *El Eco Patronal* (1 de Diciembre), del que copiamos estos párrafos: «Junoy.—Nosotros los patronos, somos amigos y defensores de los *Comités Paritarios*, si éstos actúan con tacto y medida. Aquí ambas cosas parecen faltar, y creemos que lo que el Gobierno haga en ese sentido será contraproducente. Thomas.—Explíqueme... Junoy.—Los *Comités* tienen un exceso de atribuciones. Es como si entregáis a un niño una escopeta. Thomas.—Pero al lado del niño está el papá: el Gobierno».

La actitud de los obreros organizados con carácter puramente profesional y apolíti-

de patriotismo, debemos los católicos, como tales, apartarnos más y más de todo lo que es *política* en el sentido corriente de la palabra, y actuar con entera decisión en aquellas obras de absoluto valor religioso y moral y en aquellas otras de profunda raigambre en el pueblo, pero respetando las respectivas tácticas y metodologías de ambas actuaciones, para no volver a caer en los mismos defectos que nos han traído a la presente situación. Lo cual no quiere decir que los españoles, como ciudadanos españoles, dejen de actuar en política, con plena libertad y bajo su exclusiva responsabilidad, siempre y cuando no se vulneren los principios religiosos y morales de que deben estar fuertemente informadas sus conciencias.

PRIMER CONGRESO DE ACCIÓN CATÓLICA. Revistas tan autorizadas como la *Civiltà Cattolica* y *Le Mouvement des faits et des idées*, y periódico tan veterano y concienzu-

do como *De Tijd*, principal órgano de los católicos holandeses, que ya el 15 de Diciembre de 1895 mereció del gran Pontífice León XIII una carta congratulatoria del quincuagésimo aniversario de su aparición en el estadio de la Prensa, han denunciado solemnemente la existencia dentro del mundo católico de una agrupación o secta de gentes que, sin llegar a naufragar precisamente en los principios dogmáticos y morales, sostienen criterios de actuaciones en la vida pública, que convierten en doctrina, de todo en todo discordantes con las normas prácticas que viene dando y aconsejando la Iglesia y realizando ella misma con la generalidad de los fieles.

Ni debe extrañar la existencia y permanencia de tal agrupación o agrupaciones, en la Iglesia de Dios, siquiera sean tan grandes los daños de todo orden que se originan de esa falta de unidad y concordia de criterios y voluntades para ejercer la actividad fuera del recinto de la conciencia y del mismo templo, a que nos llaman los imperativos de la justicia y de la caridad y la gracia del Apostolado. Jesucristo conservó cariñosamente a su lado al discípulo infiel que le había de vender. La Iglesia soportó toda clase de herejías, sin que, para defenderse, emplease, directamente, otras armas que las de la excomunión. Desde los primeros años del Cristianismo y, siempre, al correr de la historia, hubo tendencias *rígidas* y tendencias *suaves y tolerantes* en todos los órdenes de la actividad intelectual y práctica. Sin perder un ápice en la ortodoxia intangible de la doctrina teórica y práctica, se puede tener una noción y un aprecio distintos de los *hombres*, de su psicología, y pueden brotar de ahí distintos métodos y procedimientos para llegar a idéntica finalidad trascendental. En ese margen de libertad que hay para el discurso, el *extravío* consiste en que esas opiniones y criterios no se *toleren* entre sí, antes, sin estar autorizados o reprobados por la Iglesia, se quieran mutuamente atropellar por procedimientos no debidos, uno de los cuales consiste en afirmar que la *tendencia* propia es la genuina de la Iglesia y que la contraria o distinta es toda una herejía o

co está perfectamente reflejada en la *nota oficiosa* que ha dado el Comité Directivo de la *Confederación Nacional de Sindicatos Libres*, y que, con vibrantes y juiciosos comentarios, publica *Unión Obrera* del 20 de Diciembre.

cosa que se le aproxima. Las consecuencias desastrosas de tal proceder intranigente de los católicos entre sí, son demasiado abundantes y claras para que nos detengamos a detallarlas. Permaneciera cada cual en su criterio y en sus actuaciones, sin meterse con las ajenas, y secundaran todos el llamamiento de la Iglesia para los casos concretos de una acción mancomunada o para una serena y discreta discusión en busca de avenencia, y esa misma variedad de opiniones y matices de doctrina sería ubérrimo campo de fecundísimas iniciativas.

Pero no es así. Y desde que por la época del Renacimiento se conmovió el sér y la naturaleza de las relaciones preexistentes en los siglos anteriores entre la Iglesia y el Estado, relaciones más o menos circunstanciales e históricas, más o menos favorables para los altos intereses del Catolicismo, no faltaron ciertos elementos católicos que empezaron a dar una cierta preferencia de apostolado y acción católica a los medios políticos, a las combinaciones diplomáticas, a toda la gama de más o menos nobles y tolerables intrigas, a toda una serie de movimientos, de agitaciones, de novedades y de sugestiones externas, incluso en el recinto de la piedad, a todo un conjunto de lemas, banderas y agrupaciones incesantes, todo con el noble y santo propósito de extender el reino de Dios y hacer que de Dios fuesen también todos los otros reinos de este mundo por signos inequívocos y por todos los medios y garantías inherentes al ejercicio del Poder. Ni fué bastante para contener esa corriente extraviada el que muchos Gobiernos, sintiéndose investidos de tan altas funciones, se entrometiesen en las cosas de puertas adentro de la Iglesia, llegando a los excesos del *Josefismo* austriaco. Aún esa tendencia se acentuó más a partir de la Revolución francesa que volcó tantos tronos. Hay toda una literatura apologética de esa época, tan cercana a la nuestra, en que siempre aparecen unidos y solidarizados «el Altar y el Trono», para defenderse y auparse mutuamente. Y como llegó a haber tantos reyes en el destierro, esos elementos a que venimos refiriéndonos, quisieron que la Iglesia hiciese también el papel de *desterrada* en su propio hogar, que es todo el mundo, para compartir luego las ventajas y la gloria de mesiánicas «restauraciones». A qué contingencias tan delicadas y trágicas se expuso a la Iglesia en todo el trascurso del siglo XIX, pues el lector habrá notado que estamos sintetizando la historia de España, de Francia y otros países católicos; qué papeles tan impropios y comprometidos hubieron de representar tantos exaltados y celosos miembros del clero en aquella desdichada confusión de ideas y criterios.

Mas aquellas «íntegras» restauraciones de «todo lo tradicional» no venían, y si en ello se quería poner demasiado empeño, tenía que ser a costa de mucha sangre; y la Iglesia, por sus Vicarios de Jesucristo, que había convivido sin insubordinación con los tiránicos poderes del Imperio romano, la Iglesia que ante todo mira a las almas y no a los cuerpos, no desperdiciaba ocasión para avenirse en todo tiempo y lugar con *los poderes constituidos* aunque fuesen hijos de la *Revolución*. Esto tenía que disgustar y disgustó profundamente a los «tradicionalistas o íntegros» a todo trance, mientras que alentaba y robustecía una posible doctrina o teoría de que *podían servirse los altos intereses del Catolicismo y de la Iglesia*, prescindiendo en absoluto de todo sistema o forma de Gobierno, más aún, respetando y acatando todo Gobierno constituido, fuese cual fuese su origen, su estructura y su manera de gobernar; doc-

trina en que también cabían excesos, y los hubo, pero que había de culminar como alta filosofía en las encíclicas de León XIII, y sin perder la continuidad en los Pontificados de Pío X y Benedicto XV, como norma práctica perfectamente definida, en el *apoliticismo absoluto* que Pío XI asigna a la *Acción Católica*, su magna Obra, de cuyo primer Congreso, entre nosotros, vamos a ocuparnos enseguida.

Queda indicado el profundo y creciente disgusto con que los elementos católicos de quienes venimos hablando iban recibiendo las tendencias e indicaciones conciliadoras de los Papas y del Episcopado que secundaba fielmente sus instrucciones. En todas partes menudearon las advertencias y amonestaciones de la Autoridad eclesiástica contra estos exaltados católicos, y las contestaciones de éstos, de quienes mejor que nunca se podía decir que pretendían ser *más papistas que el Papa*; situación absurda y contradictoria que siempre ha sido el punto flaco de esta tendencia. Porque, si la razón única de ser de esta escuela y sus organizaciones es *la mejor defensa de la Iglesia*, la restauración íntegra de sus derechos, la dilatación de su autoridad en el orden político y social, ¿cómo no reconocerle el primordial e indispensable derecho a que nadie le usurpe, en primer término, la autoridad doctrinal y docente (ya que tantos son los que pretenden siempre hablar y obrar *en nombre de ella*), y en segundo lugar, a que ella misma señale y escoja o deseche *los medios* que estime convenientes, en el orden social y político, para el cumplimiento de sus fines? Y bien claras y patentes son sus normas de total abstención de todo lo que, no afectando al dogma y a la moral por ella misma explicada, es asunto de libres discusiones entre los hombres.

Parece increíble esa actitud en individuos católicos, y sin embargo, es un hecho de grandes y lamentables dimensiones. Es indudable que hay hombres de celo ardoroso, intrépido y rectilíneo; los hay en todas las causas, en todas las agrupaciones. Es, en gran parte, cuestión de *temperamento*. No puede negarse la sinceridad, la buena fe, la honradez acrisolada de muchos de esos hombres a que nos referimos. Dada una posición sentimental o ideológica resultan consecuencias inexorables. Pero, no hay que olvidar que la psicología humana, así individual como colectiva, es muy complicada. Tras una magnífica bandera, cuántas miserias se ocultan; tras un excelso programa y unos impecables principios y unos lemas emocionantes, cuántos pillos aspiran a vivir, a explotar al prójimo de buena fe, a cubrir sus enormes delitos, presentándose al público como hombres de austera doctrina y de magníficos ideales... para ver de acreditarse en sus negocios. La dolorosa experiencia de la vida moderna obliga a hacer estas implacables disecciones.

Todo este fondo revuelto de buenas y malas intenciones en causa, al parecer tan santa, tan acérrima defensora de los derechos del Catolicismo y de la Iglesia, como la *Acción Francesa*, se vió bien claro cuando llegó el momento de su condenación por Roma. El Papa no quería solidarizar el presente y el porvenir de la Iglesia con la causa de los *monárquicos* franceses, por muchas y muy entusiastas que fueran las afirmaciones católicas restauradoras de éstos. Y muchos, incontables, católicos franceses se obstinaron. He aquí una de las culminaciones más características y resonantes de la tendencia ultracatólica de que venimos hablando.

Esa tendencia, que como ya advertíamos al principio, no roza el dogma ni la moral, sino que afecta a las normas de actuaciones prácticas con que la Iglesia quiere intervenir en la vida pública, ha existido y existe en todos los países, bajo diversas formas de organización y de procedimientos, y se han designado sus partidarios con los nombres de «integrales», «integralistas» o «integristas», sin que esto quiera decir identidad absoluta de origen, de organización y de conducta, aunque todos y en todas partes coinciden en el mismo fondo.

Tomando demasiado al pie de la letra aquella proposición de 1861 según la cual «el Romano Pontífice y la Iglesia no pueden ni deben reconciliarse y avenirse con el progreso, con el liberalismo y la civilización moderna», los hombres de esta agrupación o bandería pasan su vida combatiendo todo cuanto adviene en la vida social bajo esas denominaciones tan vagas y genéricas y susceptibles de diversísimos sentidos; y al combatir ideas, instituciones y costumbres que nos trae ineludiblemente la Historia, bajo la dirección de la Providencia, descargan sus iras inflamadas contra los hombres y las agrupaciones que son de otro sentir, y cubren los caminos que van a Roma de sombras y constantes *delaciones* sobre ideas y orientaciones que no pocas veces son las mismas que emanan del Vaticano. Formas más o menos democráticas y populares de Gobierno, reformas sociales y tendencias progresivas al mejoramiento de los humildes y necesitados, Sociedad de Naciones y Ligas diversas en que se unen los especialistas o los hombres de buena voluntad para realizar alguna empresa humanitaria fuera de los antiguos y tradicionales moldes, todo eso ha sido y es vitando para la secta.

El descubrimiento de ésta (1), como organización internacional de elementos a fines antes dispersos en casi todos los países de Europa, débese al hallazgo de unos documentos secretos que se encontraban en poder de un abogado de Gante y que, durante la dominación alemana en Bélgica, por el año 1915, fueron copiados y fotografiados, antes de ser devueltos a su dueño Mr. Jonck, y sobre ellos redactado un concienzudo *Informe* que publicó en Marzo de 1923 la revista católica francesa *Le Mouvement des faits et des idées*, con el título: «La Société secrète intégriste». En este informe aparece como jefe de esta secreta organización, cubierta con bellos nombres, *Sodalitium Pianum* (Liga de S. Pío V) y adosada al semanario *Corrispondenza Romana*, Monseñor Umberto Benigni, Prelado de Roma, que con la cooperación de varios sacerdotes y seglares de Roma y otras capitales, sostenía, además del *Sodalitium Pianum*, cuyo programa, muy ortodoxo aunque muy vago (defender las direcciones pontificias), dice el *Informe* (Arbolea, pág. 27-28), fué aprobado por Pío X el día 5 de Julio de 1911 y el 6 de Julio de 1913, y después por carta Consistorial de 23 de Julio del mismo año, una *Oficina de informaciones* que re-

(1) Quien desee gran riqueza de datos, pormenores e interesantes y luminosas observaciones sobre este tema, debe leer el libro de más de 500 páginas que acaba de publicar el Sr. Deán de la Catedral de Oviedo, D. Maximiliano Arbolea, con este título: *Otra Masonería. El Integrismo contra la Compañía de Jesús y contra el Papa*. Con censura eclesiástica.—Editorial «Mundo Latino». Madrid. Pr. 5 ptas.

coge y proporciona las que le son demandadas, todo bajo el secreto más absoluto, una *Agencia Internacional* titulada «Roma» y una Asociación de escritores integristas que tenía por órgano el boletín secreto *Borromeus*, y cuyo objeto, dicen expresamente los Estatutos, había de ser «denunciar en todas partes, siempre y bajo todas las formas: el interconfesionalismo o aconfesionalismo, el feminismo, la Democracia cristiana o «Democristianismo», el Sindicalismo explícita o implícitamente arreligioso, la manía o la debilidad de tantos católicos por aparecer conscientes y reformistas, propicios a un optimismo sistemático, etc., etc.» Y a este tenor aparecen en las listas de los denunciados como sospechosos los hombres más notables y activos del mundo católico, incluso varios Cardenales, Prelados, escritores y directores de Obras.

Todo este tinglado de organización internacional, con la capa de la austeridad y puritanismo de ideas, fué ya diversas veces amonestado y castigado durante el Pontificado de Pío X, cuya existencia amargaron no poco. Hubo entre sus principales directores varias apostasías, como la de Verdesi, Preziosi y algunos otros, y continuaron y continúan haciendo daño y provocando no pocos escándalos en la Iglesia.

En estos últimos años sus más violentos ataques se dirigen contra la Compañía de Jesús, a la que acusan de traidora a sus antiguas normas de actuación en la vida pública, para acomodarse a un oportunismo predominante democrático que no puede tolerar la secta. Ante esta actitud, ya verdaderamente intolerable, se decidió el ilustre jesuita P. Enrique Rosa, director de *La Civiltà Cattolica*, y desde un órgano tan importante y de tanta resonancia como éste, a desenmascarar a la secta y denunciarla varonilmente ante la conciencia pública católica, dando así *valor oficial* a cuanto el *Integrismo internacional* hacía sentir a todos los buenos en los diversos países y a cuanto, tímidamente, se osaba advertir sobre la nueva y singular plaga que azotaba a la Iglesia. El P. Rosa lanzó dos enérgicos y documentadísimos artículos, el uno el 3 de Diciembre de 1927 y el otro en 7 de Abril de 1928, rechazando las *Difamaciones de una Agencia Clandestina*, tal era el título. No es cosa de resumirlos. Pero sí hemos de destacar una observación que el P. Rosa repite en sus dos artículos, sin duda por la importancia que tiene para explicar el *fenómeno ideológico* que estamos analizando y que tanta relación puede tener con los hechos de la vida española, objeto de estas crónicas. Habla el P. Rosa de lo que «hace mucho tiempo viene tramando la *mesnada*, con el *dinero*, entre otros, de un viejo monárquico y rico financiero de París junto con varios cómplices, que para nosotros son los inspiradores del periodista Preziosi, y mucho peores que él» (*Civiltà*, 3 Diciembre de 1927). Y en el artículo del 7 de Abril del año siguiente vuelve a hablar de «la *mesnada* puesta a generoso *sueldo* de un viejo Creso de París, y de otros miopes financieros, últimos secuaces del jansenismo, y guiada por sacerdotes o «prelados» infelices con vetas de sectarios».

Desde que el *dinero* anda de por medio todo se explica, porque el dinero todo lo corrompe. Y así se explican también muchas campañas antidemocráticas y antiobrерistas con achaque de combatir el socialismo y la revolución y otra porción de cosas.

Hemos indicado que la organización internacional del Integralismo o Integrismo es de estos últimos años, habían empezado durante el Pontificado de

Pío X, pero su espíritu y su influencia perturbadora vienen de muy atrás, manifestándose en una fuerte y ardorosa tendencia a *conservar* como de *integridad* de la Iglesia determinadas *formas políticas y sociales*, mientras que la Iglesia, por sus Pontífices, ha venido acentuando la nota contraria, o sea que la Iglesia debe mantenerse muy por encima de tales determinaciones y contingencias. De ahí los pasos dados desde el inmortal León XIII hasta Pío XI que aclara y define con toda precisión lo que es y debe ser la verdadera *Acción Católica*.

Hemos alargado, acaso en demasía, estos preliminares, para situar y encuadrar convenientemente este *Primer Congreso de la Acción Católica* en España, con que, felizmente, se inaugura una nueva era en la vida católica de nuestra patria, y, seguramente en toda la Iglesia, si en las demás naciones, como es de esperar, van haciendo algo parecido. También en esto somos los primeros.

En la crónica anterior hemos anunciado todo el Programa del Congreso, saludándole con íntima y fervorosa satisfacción. Esta se ha colmado ante la realidad, teniendo en cuenta que es el *primer Congreso* de esta índole, pues difiere notablemente de los *seis* anteriores, denominados *Congresos Católicos* (Madrid, 1889; Zaragoza, 1890; Sevilla, 1892; Tarragona, 1894; Burgos, 1899, y Santiago, 1902).

En estos 27 años de paréntesis, de interrupción, cómo han cambiado las cosas y qué felizmente algunas de ellas. A cambio de detalles, todos ellos halagüeños, de que ha informado superabundantemente nuestra Prensa, que tanto ha progresado en ese período, permítanos el lector que narremos comparando época con época y Congreso con Congresos. Muchas veces los actores o testigos de los más grandes acontecimientos no se dan suficiente cuenta de ellos y del dinamismo que encierran.

Empecemos, desde luego, por admirar la perfectísima organización hasta los más mínimos detalles: oportunidad y orden lógico de casi todos los temas, combinación de actos, tiempos y lugares, facilidades de información, publicación del *Diario del Congreso*, concurrencia de Prelados, casi la totalidad, y asistencia numerosa y asidua de público a los actos generales y a las secciones. El *Secretariado Central* y su Director, D. Ildefonso Montero, merecen un aplauso cerrado.

El número de *inscritos* en el Congreso también ha rebasado casi en el doble la cifra de los más concurridos en la época anterior, pues han llegado a los 8.840, mientras que el más numeroso de los pasados, que fué el de Tarragona (1894), sólo alcanzó la cifra de 5.084. Empezó el de Madrid (1889) con 1.925, y el de Santiago (1902) continuaba con el descenso iniciado en el de Burgos (1899), pues no contó más que con 3.524.

Pero el progreso más notable, más consolador, que pudimos apreciar, como apreciarían todos, fué el *espíritu* que dominaba en todos los congresistas, en *docentes y discentes*; espíritu de *paz* de *serenidad*, digamos la palabra, de UNION, aquella *unión* por la que tantas batallas de toda índole riñeron nuestros próximos antepasados, pero que, como la buscaban en esa forma, riñendo batallas, nunca la encontraron. Espíritu de *unión*, sólo turbada por leves nubecillas de verano y por la inquietud interior de hallar la verdad práctica, que

diese la fórmula salvadora para tantos y tantos casos sangrantes que la realidad nos plantea para extender el *reino de Cristo*, para hacer, valga la redundancia, verdadera *Acción Católica*. Esto es inapreciable. ¡Qué diferencia de lo de antes! Habíamos llegado a la ancha planicie luminosa, ganados los oscuros recodos del valle; estábamos en las alturas diáfanas de la *Acción Católica*, sin aditamentos, contemplándola a lo largo y a lo ancho del inmenso horizonte de la historia, en sus trazos puros, impecables, arrancando de Cristo y de los Apóstoles, y salvando sin mancharse, como el armiño, las barranqueras de los siglos; y así vista y definida lograba la adhesión y el aplauso unánime de todos los congresistas; no había, ni podía haber discrepancias.

Estas surgieron y surgirán siempre que a *lo católico* se quiera añadir *lo humano*, lo terreno, lo que Dios, en sus secretos, entregó a las disputas de los hombres.

Afortunadamente, ya todo o casi todo lo discrepante desapareció de entre nosotros. Lo barrió la historia, que, en estas como en las anteriores centurias, se desenvuelve bajo la dirección de la Providencia. Son ya hechos históricos, y por eso, al compararlos con los actuales, para salutífera lección, no quisiéramos que nadie de los vivientes se diese por molestado.

¡Qué diferencia de lo de antes, volvemos a repetir! Trasladémonos, por un momento, al año 1899, a raíz del desastre colonial, y al *Congreso de Burgos*, y tomemos al azar cualquiera de los comentaristas, el hombre más sincero y más bueno de todos, el entonces Magistral de Sevilla (1).

El Congreso de Burgos fué el momento culminante de aquella etapa. Veamos qué concepto había de aquellos Congresos, cuáles eran las preocupaciones dominantes y en qué situación de ánimo se acudía o no se acudía a ellos.

«Los Congresos católicos que más interés han excitado en España, sólo han producido la ansiedad de *una fiesta católica*, más o menos solemne, para la que se juntaban los esfuerzos todos de la nación. No nos hemos penetrado aquí de la importancia de los Congresos; y no es que no conozcamos los Congresos de nuestros hermanos de otras naciones, ni porque olvidemos los excelentes resultados que de ellos se han obtenido, sino por otras muchas causas, que sería largo exponer, y que no se han tenido presentes en la organización de estas Asambleas.

«Yo no apuntaré más que una. La mayor parte, la inmensa mayoría de los católicos españoles, y todos los que trabajan por el triunfo social del Catolicismo, han creído y siguen creyendo que *ni nos es lícito ni conveniente partir de la aceptación del régimen establecido* para reclamar la justicia que se debe a la Iglesia y a sus hijos los católicos.

«Bien porque crean que este régimen no es sólido ni estable; bien porque juzguen que no estamos en el caso de la hipótesis; bien porque, conocedores de cosas y personas, estén convencidos de que *exigiéndolo todo se consigue algo, y exigiendo algo, nada se alcanza*; ello es cierto, que sin despreciar ninguno de los medios legales para impedir la perpetración de alguna injusticia o arrancar la reparación de algún entuerto, *están con el arma al brazo reclamando la catolización del Estado, la condenación social y política del Liberalismo*.

(1) *El Congreso de Burgos y el Liberalismo*, por el Magistral de Sevilla.—Sevilla 1899.

«Unos pocos, bien pocos por cierto, creían lo contrario, aunque sin expresarlo con claridad, y trabajaron y trabajan con una firmeza, digna de mejor causa, para atraer a su juicio a todos los católicos españoles. Los Congresos católicos sólo han dado por resultado práctico las reclamaciones de los Prelados, que todas han sido desatendidas, como los Sres. Obispos del Congreso de Burgos han confesado. Todo lo demás, la unión de los católicos, la organización, el periódico... nada subsiste; no por falta de dinero, como por alguien se ha indicado, sino por falta de claridad, por sobra de indecisión y por carecer de punto de partida claro y definido, que, en esta clase de luchas, es como la base de operaciones para un ejército en campaña. Se ha alegado el ejemplo de Alemania; pero nuestros hermanos de Alemania *parten de la hipótesis*, porque así debe ser y porque todos están contentos en ello. Pero España no es Alemania, ni aquí estamos, gracias a Dios, en minoría, ni tenemos en frente un Estado protestante. En cambio, por la confusión de los tiempos, *hay católicos en el campo liberal, que es el campo enemigo, y se codean con nosotros en el templo, en las Conferencias y en todas partes*. En Alemania no pueden nuestros hermanos exigir que el Estado sea católico, porque son relativamente pocos; pero en España podemos y debemos exigir que el Estado no sea liberal, porque los católicos somos la inmensa mayoría de la nación. No es fácil explicar la ansiedad que produjo la reunión de los congresistas católicos en Burgos. Empezaron a circular rumores que alarmaron a la mayor parte de los fieles. ¿Se va a declarar la hipótesis en Burgos? ¿Se va a adoptar como conclusión que son malos católicos o pecadores públicos los que *no aceptan el régimen actual, aunque obedezcan y se sometan a sus leyes*? ¿Se habrán propuesto los Congresos católicos llegar a este resultado? ¿El Congreso de Burgos será el golpe de gracia que nos van a dar los hipotéticos? Muchos que no hubieran concurrido al Congreso, resolvieron asistir. ¿Por qué los Congresos anteriores no habían inspirado tan vivo interés? ¿Por qué lo inspiró el de Burgos? Sencillamente porque se presentía que había de ser *un campo de batalla en que reunirían la tesis y la hipótesis*» (Ob. cit., págs. 13-18).

Y, efectivamente, uno de los más elocuentes oradores de aquel Congreso, el Sr. Brañas, dijo:

«Dos diferencias dividen actualmente a los católicos: una de *esencia o fundamental*, otra accidental o de forma. La primera nos divide en *católicos liberales o parlamentarios*, y *católicos antiliberales y antiparlamentarios*. Esta distinción es profunda, porque entre ambas ramas de católicos *no hay reconciliación posible*. Las doctrinas liberales, aun en sus más sutiles matices, *están condenadas por la Iglesia*, y por lo tanto, los que se atreven a llamarse católicos liberales *no son católicos*: preciso es que esto se diga muy claro, determinando de una vez para siempre quiénes son católicos y quiénes no lo son. Ha llegado el tiempo de que entremos en acción: es preferible morir a vivir deshonrados. Los Congresos Católicos y cuanto se haga, todo será inútil si no se hace algo práctico para *desterrar un régimen constitucional* que nos hace eternamente inconstituídos. La lucha se avecina, y si no logramos que se imponga la reacción, debemos prepararnos a llevar a la sepultura el cadáver sangriento de la patria española».

Por eso pudo escribir a sus hermanos en el Episcopado reunidos en Burgos, uno de los Prelados más sabios y celosos de aquellos días, el Ilmo. Sr. Menéndez Conde, que excusó su asistencia al Congreso:

«Observo (y ojalá fuera ilusión mía) que a pesar de la prudencia, sabiduría y celo de los Prelados españoles, hemos llegado a una situación intolerable e insostenible, la más grave o por lo menos la más peligrosa de cuantas yo he alcanzado.

• Los integristas, siempre recelosos y desconfiados, aunque en apariencia sumisos, trabajan por su cuenta, sin que les importe un ardite lo que los Obispos quieren o desean, dejándonos a lo más el papel de comparsas y anunciando con toda claridad que si oficialmente se les dice que no van bien, en vez de ir por donde se les mande, se meterán en casa.

• Los carlistas están en abierta y descarada rebelión contra nosotros; usan un lenguaje ultrajante y escandaloso; amenazan con el cisma antes que someterse, sin perjuicio de acechar dónde hay alguno que llevado de amargo, aunque justo celo, pronuncie alguna frase que pueda favorecerles para alzarle sobre el pavés y colocarle en frente de todos los demás para que se haga patente la discordia de pareceres».

Es el mismo insigne Prelado que fué encargado de pronunciar el sermón inaugural (19 de julio de 1902) del último Congreso, el de Santiago: magnífica pieza que aún hoy se lee con emoción y gran provecho, pues analiza austera y profundamente la realidad que le circunda e intuye el verdadero concepto de la *Acción Católica*. Fué como el canto del cisne de aquellos Congresos; tenían que morir; lo presentía aquella grande alma de apóstol, atribulada por las divisiones entre los católicos:

«Por lo que a mí toca, decía en el exordio de aquel memorable sermón, nunca he creído que estas Asambleas sean del todo inútiles para la causa del bien... Sin embargo, preciso es confesar que hasta ahora apenas han servido para otra cosa, y que por consiguiente no tenemos grandes motivos para felicitarnos por el resultado obtenido. ¿Por qué? Yo no lo achaco a los Congresos mismos. No sé si adolecen de defectos de organización, o si hay otras causas que nos impiden recoger el fruto de estas labores. Mejor dicho, no me importa saberlo ni averiguarlo, porque sé que hay una que esteriliza todos nuestros esfuerzos, y que mientras ella subsista serán poco menos que inútiles y aún pueden resultar perjudiciales los Congresos y todos los demás medios de propaganda o defensa que adoptemos; esta causa funesta es la falta de *unidad de espíritu* que nos recomienda San Pablo, la cual no puede existir ni conservarse sino con los vínculos de la paz.

«Es ya intolerable, concluía, lo que entre nosotros pasa: que estando unidos por los vínculos de una misma fe, nos falta la unidad de espíritu y por consiguiente la de acción, porque están rotos los vínculos de la paz; que pretendiendo todos estar en posesión de la verdad salvadora, no solamente para la eternidad, sino también para el sostenimiento de la sociedad conmovida y para la regeneración de la patria, sigamos discutiendo sobre quién debe prevalecer, mientras la patria se hunde, y la sociedad se desquicia, las almas se pierden; que unos se abroquen tras el sofisma de que defienden la *verdad íntegra*, como si los otros quisiéramos partirla en pedazos para echar una parte a los perros; que otros, alegando servicios prestados a la causa de la Religión y amenazando con dejarnos entregados a los furores de la revolución impía, se empeñan en que todos los demás les sigamos en una política de aventuras para resolver una cuestión secundaria; política que, con las oportunas salvedades y restricciones, podrán seguir los particulares, pero de ningún modo la Iglesia; y que otros, en fin, aparentando seguir cierta marcha sólo por interés de la Religión, busquen en realidad su interés personal, haciéndonos sospechosos a los que seguimos ese mismo camino, pero con recto fin».

Y aún añadió, al imprimirse la *Crónica* de aquel Congreso, varias páginas de las que copiamos estos párrafos:

«La unión de los católicos es urgentísima si no hemos de sucumbir a los embates de la impiedad, favorecida por las bastardas miras de una política sin religión ni moral.

«Mas para la verdadera unión estorba el mote de *integristas* que a sí mismos se dan muchos católicos, y estorba mucho más el de *uocedalinos*. La intransigencia en la doctrina no es bandera que corresponda levantar ni sostener a un jefe seglar por benemérito que sea, con tanta mayor razón por cuanto si esa bandera se ha levantado para cohesionar una escisión en la comunión tradicionalista, ha servido después para inspirar en el corazón de muchos, fieles y sacerdotes, una desconfianza injusta para con sus legítimos pastores.

«Estorba asimismo el mote de *carlistas* que lleva otra buena parte de los católicos españoles. La cuestión dinástica puede decirse que no es cuestión ya, porque, bien o mal, está de hecho resuelta: y cualquiera que sea su estado no es bastante grave para mantener la discordia entre nosotros ni menos para que a ella se subordinen las demás» (1).

Nos perdonará el lector la extensión, acaso desmesurada, de estas citas, en gracia a la utilidad que de ellas se puede reportar en los momentos presentes, en que empezamos una nueva vida de actividades católicas por este primer Congreso que acaba de celebrarse, y que deseamos que Dios bendiga.

Por ellas se habrá podido apreciar la diferente situación de espíritu en que nos encontramos, en que se encuentra España, en relación con nuestros inmediatos antepasados; mucho mejor la nuestra para una labor despejada y fecunda de *apostolado de formación, de conservación y de conquista de almas*, libres de excesivas y discordantes preocupaciones *estatales*. ¡Qué pronto se dice ésto, y cuánto tiempo y cuántos esfuerzos ha costado llegar a este estado!

El Papa lo da ya por resuelto. Escuchad las palabras que nos dice en esa áurea Carta que, con fecha del 6 de noviembre, dirige al Emmo. Cardenal Primado, y con cuya lectura solemne se inauguró nuestro Congreso el 13 de diciembre. Es una Carta que sigue en importancia a la escrita al Cardenal Bertram, de la cual es comentario o explanación. Advertimos que el Papa no rotula los párrafos de su carta, como se han permitido hacer algunos periódicos.

Algunos de esos rótulos dicen: *la cuestión social, la política*; pero si es verdad que se mencionan esas palabras, en realidad es para excluir su contenido específico de lo que es o debe ser la *Acción Católica*. Cosa inaudita hace unos cuantos años. Por eso el Papa, al propio tiempo que dice que «la Acción Católica puede y debe decirse coetánea de los más antiguos tiempos de la Iglesia», recalca que «en esta nuestra edad, como saben todos, ha logrado *una manera de ser propia*». Hay en ella algo de nuevo, que implica novedad de normas y criterios.

Es tan importante esta declaración y sus derivaciones inmediatas son de tanta trascendencia que bien merecía reunirse el *Congreso Católico* para escuchar la lectura de este notabilísimo documento.

En cuanto a *la cuestión social*, aparta las frases que reproduce de la Carta al Cardenal Bertram: «La Acción Católica no ha de llamarse puramente externa, sino espiritual; no *terrena*, sino *celestial*; no *política*, sino *religiosa*. Esto, no obstante, con razón puede llamarse *social*, pues intenta dilatar el

(1) *Crónica del Sexto Congreso Católico Nacional*: Santiago, 1903; págs. 80-95.

reino de Cristo», pero con un «total apartamiento de los partidos políticos» tiene estas otras más taxativas y expresamente dirigidas a España. Prestemo gran atención a estos párrafos con los que se contesta a tantas inquietudes y a tan encontradas interrogaciones, y se resuelven, de una vez, tan ardorosos y complicados problemas. Eran como el problema de la cuadratura del círculo. Dos distintos criterios, al parecer irreconciliables (como se veían antes en el orden político, según lo reseñado anteriormente), parecían querer troquelar en *el mismo molde* todas las agremiaciones sociales de España. El Papa nos dice que no hay cuestión; que son lícitos ambos criterios y los dos tipos de organización, según las condiciones de tiempos, lugares y personas. No hay por qué reñir ni combatirse; se reconoce la posibilidad y hasta la necesidad de la alianza entre las diversas tendencias. Sólo se rechaza lo que es opuesto y contradictorio con la doctrina *católica*. Veamos:

«Mas para remover en lo posible *todo motivo de duda* queremos aquí hacer constar y *dejar bien entendido esto*: las Asociaciones que, conformando sus propósitos y empresas con los preceptos de la religión y los peculiares intentos de la Acción Católica, tienen por blanco ayudar a los ciudadanos, ya en sus asuntos económicos, ya en el ejercicio de su profesión, conviene de todo punto que *en las materias concernientes a los fines de la Acción Católica se sujeten a ella* y sirvan a las obras de apostolado cristiano *pero las empresas de suyo económicas sean de su propia cuenta y exclusiva responsabilidad*. Esto supuesto, es consiguiente que los sagrados Pastores de la Iglesia, en razón de su oficio, no pueden desentenderse de semejantes Asociaciones, antes bien, conviene que con su hábil intervención e impulso eficaz de tal modo las atiendan, que con la mayor diligencia posible las formen en las enseñanzas y preceptos de la religión *católica*».

Y este criterio restrictivo por un lado, en cuanto que la Iglesia lo que desea es la acción espiritual y religiosa ante todo y sobre todo, y amplísimo por otro en cuanto permite a los católicos todo lo que no sea *contrario* al dogma y la moral, se halla más explícito en los párrafos siguientes:

«Así también de las explicaciones que hasta el presente hemos dado de esa Acción se deduce claramente que siendo *por su misma naturaleza enteramente ajena de los partidos políticos, no se la puede encerrar en los angostos confines de las facciones*. Mas aunque los católicos están obligados a obedecer a esta *gravísima prescripción, no se les prohíbe*, con todo, tratar de la política y desempeñar los oficios públicos, con tal que *su actuación no disienta de los preceptos de la doctrina cristiana*; más aún, nada impide que los fieles cristianos *pertenezcan a los partidos políticos que les cuadren*, a condición de que la acción de los tales *en nada se oponga a las leyes de Dios y de la Iglesia*».

Por eso, de entre todos los trabajos meritísimos que se presentaron o se hicieron oír en el Congreso, se destacó, a nuestro parecer, la magnífica disertación del Sr. Obispo de Tortosa, D. Félix Bilbao. Nos pareció la nota culminante del Congreso, sin duda porque el tema, *Las propiedades de la Acción Católica*, se prestaba para que un hombre de la talla intelectual y de la experiencia del Dr. Bilbao, formado al lado y en la escuela del inolvidable Cardenal Guisasola, hiciera un trabajo cuya falta se venía notando, sobre la naturaleza

concreta de la *Acción Católica* en relación con todas las demás actividades en que se ocupan los hombres. Fué su disertación, fluida y limpia de concepto y de palabra, una serie de definiciones y distinciones tan claras, tan lógicas y precisas, que tenían cautivado al numeroso auditorio, ansioso hasta aquel momento de ver traducido al castellano y listo para ponerlo en práctica el concepto de la *Acción Católica*. Cuando explicó el carácter *social* de la *Acción Católica*, llevó su clarividencia hasta el límite de lo apetecible, al revés de los que aplican esta palabra a cualquier cosa, incluso al *reinado social* de Jesucristo, para desorientar más y más a las gentes. Es *social* toda obra o toda acción que influye en la multitud, en la colectividad, sentido amplísimo; es *social*, en sentido un poco más restringido, todo lo que va a resolver el problema obrero, sin hacer distinción entre el sentido *benéfico* y el sentido económico y jurídico que puede tener la cuestión, y, por fin, es *social* cuanto tiende a aminorar o solucionar este problema en el sentido últimamente indicado. Si no hemos entendido mal, este aspecto económico-jurídico del problema social no compete a la *Acción Católica*; en este preciso sentido la *Acción Católica* no es social.

Contrastaba este criterio, lúcido y amplísimo, con el que parecía querer imponer en algunas secciones, en que se oyeron voces, algo descompuestas, que decían: *Aquí se viene a oír y aprender; hay católicos que desobedecen al Papa y a los Prelados*, etc. Y era porpue numerosos sacerdotes y seglares pedían *aclaramientos* y *soluciones* concretas a los casos que ocurrían a centenares. Por ejemplo, en la *sección obrera* (cuyo problema fundamental en un *Congreso de Acción Católica* habría de ser, *¿cómo llevamos el Catolicismo a la clase trabajadora?*, problema que no se rozó), hubo muchos sacerdotes y religiosos que preguntaron: *¿No debemos ocuparnos más que de los obreros afiliados a los Sindicatos Católicos?* *¿No debemos tratar en forma alguna con los obreros que no se asocian en estos Sindicatos?* *¿Debemos rechazar los Sindicatos Libres?* Por fin, el buen sentido se impuso. Y el Emmo. Cardenal Primado manifestó que las *conclusiones* de las secciones no aparecerían como conclusiones del Congreso. Y, éste por boca del P. Postius, C. M. F., formuló las siguientes *Conclusiones generales* que con gusto reproducimos:

Primera. La Junta central de Acción Católica de Caballeros y de la Acción Católica de la Mujer, y sus Consilarios respectivos, procurarán la pronta realización de sus fines de justicia, cultura, propaganda, familia, juventudes, caridad, Congresos, acción social católica y educación o elevación del valor religioso, moral, económico y social de los católicos de España, comenzando por divulgar las doctrinas de la Acción Católica.

Segunda. Las Juntas diocesanas y sus Consilarios procurarán: 1.º Perseguir, hasta exterminar, las plagas sociales del analfabetismo religioso, del indiferentismo e irreligión, de la blasfemia, así soez como literaria; de la profanación de las fiestas, de la mala Prensa, de la rebeldía, de la deshonestidad de vestidos, espectáculos y diversiones; del pauperismo y de la emigración. 2.º Promover la felicidad social por el cuidado asiduo de la religión, de la moral, de la obediencia a la Iglesia, del respeto a la autoridad, de la caridad con los pobres y de la instrucción religiosa del pueblo, informando de estos graves problemas a la Junta central de Acción Católica, solicitando su apoyo y obedeciendo sus indicaciones; y 3.º Constituir cuanto antes los Secretariados diocesanos, a la manera del Secretariado central, con el que ha de mantener comunicación diaria o frecuente sobre dichas campañas ofensivas y defensivas.

Tercera. Las Juntas locales excitarán el celo de sacerdotes, religiosos y seglares: 1.º Para la extirpación de los vicios sociales de cada lugar. 2.º Para la defensa de los sagrados intereses de la Religión, de la familia, de la autoridad, de la propiedad y de los pobres; y 3.º Para secundar las órdenes del presidente local, quien ha de mantener la cohesión con los Secretariados diocesanos y central.

Cuarta. Se proponen a la actividad de las Juntas de Acción Católica las campañas a largo plazo, dando preferencia, salvo casos urgentes, a los medios esencialmente religiosos; en segundo lugar, a los escolásticos, y en tercero, a los sociales y complementarios.

Quinta. Se deja a la discreción de la Junta Central de Acción Católica, oídas las de más Juntas y organizaciones poderosas, la apreciación de la frecuencia, fin y medios que se deben emplear.

Como se ve, estas conclusiones son lo suficientemente amplias para que, dentro de ellas puedan los congresos sucesivos, y, sobre todo, las Juntas Central y Diocesanas, desarrollar un magnífico programa de actuaciones. Dios lo quiera.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid-Diciembre de 1929.

PALESTINA

EL SIONISMO AGONIZANTE.—La revolución árabe-judía ha interesado al mundo entero y la prensa universal ha comentado a su guisa los sucesos de Palestina ocurridos en Agosto de 1929. Si exceptuamos los periódicos árabes, todos los demás, habiendo sido comprados por el dinero judío, hacen responsables de todos los atropellos a los musulmanes. *La Bourse Egyptienne*, por ejemplo, no trae un solo artículo acerca de la revolución, en que no acuse a los árabes; *L' Orient*, de tendencias árabes, es más independiente; *Al-Bachir*, periódico dirigido por los Jesuitas de Beirut, defiende manifestamente la causa árabe. Comparando entre sí esas tres grandes divisiones de partidos y recurriendo a observaciones personales esperamos que la imparcialidad de CIENCIA TOMISTA satisfará a sus lectores.

¿QUÉ ES EL SIONISMO?—CAUSAS DE LA REVOLUCIÓN EN PALESTINA.

Esa nueva nación, en estado embrionario aún, que han apellidado «Sionismo», lleva ya medio siglo de existencia. Durante los diez últimos años ha cambiado bruscamente de táctica, y es lo que la ha echado a perder, ocasionando así, o mejor dicho, siendo así la causa, de la llamada «revolución árabe».

Los hebreos, que a partir de la declaración Balfour llegaban de Europa cada año en mayor número, quisieron formar en dos días «una nación judía». Era demasiado evidente que los dueños del país no podrían soportar al nuevo invasor, pacífico en apariencia, pero que algún día le había de hacer la guerra. Y la guerra llegó por fin, como un volcán sin dirección alguna, sin otro fin que el verse libre de un eterno odio que el musulmán sienta contra el «infiel», odio

que periódicamente parece ahogarle: el musulmán, en un delirio de fanatismo religioso, imaginó poder exterminar al «infiel»—en este caso el judío—que una vez más fué objeto de persecución. Nada más lógico para los árabes sostener que, entre todos los pueblos, el hebreo es el que tiene menos derecho a establecerse en Palestina como nación.—Esta es la causa principal del levantamiento árabe contra el Sionismo.

Ese principio que pudiera chocar a algunos, requiere ciertas explicaciones que, sin pretender justificar la revolución árabe, servirán para comprender la actitud del mundo musulmán.

Palestina fué en tiempos remotos un lugar de tránsito para los invasores que bajando del norte pretendían dominar el Egipto, y viceversa. Cuando los Faraones querían hacer la guerra a los asirios y demás pueblos del norte, sus tropas pasaban por Palestina, y con el fin de impedir nuevos ataques edificaban castillos de defensa por los caminos que seguían normalmente los invasores. Palestina ha sido, por consiguiente, como una barrera que separaba esos dos grandes pueblos enemigos. De ahí que sus habitantes fuesen sucesivamente vasallos del Egipto y de Asiria, o fuesen llevados cautivos a Babilonia y al Egipto.

Aunque Palestina, o más exactamente Israel, no gozó nunca de una entera independencia—aun en el reinado de Salomón (980-938)—se puede afirmar en su favor que sólo durante cinco siglos formó una nación israelita, desde Saúl a Sedecías (1100-586). Terminado el reino de Israel, los reyes de Babilonia, de Damasco, los persas, los romanos, los bizantinos, los árabes, los cruzados, y por segunda vez los árabes, fueron los dominadores de Palestina. En 135 de nuestra era los judíos fueron definitivamente expulsados de la patria de sus antepasados y diseminados por todo el mundo, donde olvidados de su patria serán el elemento de discordia.

Pero llegó un día en que, cansado de ser el escarnio de las naciones, revivió el sentimiento nacional en ese pueblo errante, y en un delirio de recuperar las glorias pasadas, soñó reunirse como nación en la Tierra Prometida. Creáronse, al efecto, sociedades y comités que debían trabajar en la realización de tan halagadora idea. La primera colonia de hebreos, que de diversas partes del mundo vinieron a Palestina protegidos por la P. J. C. A. (Palestina Jewish Colonization Association), se formó en 1878. Los naturales del país los recibieron como a hermanos—los árabes se apellidan «los hijos de Ismael»—. Esos pobres judíos, llamados «ortodoxos», sólo deseaban vivir en paz y en la práctica de su religión. Tal fué el origen del Sionismo.

Los directores del Sionismo, deseando enviar a Palestina el mayor número posible de compatriotas, predicán por doquier la nueva sociedad y multiplican los comités sionistas. Los hebreos, que carecían de los medios necesarios para llevar en Europa una vida confortable, acogían con entusiasmo tan bello ideal, juzgándose dichosos de habitar un día la tierra de sus antepasados. No obstante el entusiasmo que esta idea despertaba en sus almas, eran poquísimos los que se decidían a abandonar la tranquila Europa por un país donde dominaba el turco; ya que siendo los comités sólo de carácter particular, no podían ellos contar, en caso de atropello, con la protección de la autoridad pública. Los sionistas debían esperar a que Balfour los protegiese oficialmente.

En el último período de la guerra mundial los aliados necesitaban dinero

para poder continuarla. Acudieron a los judíos quienes les ofrecieron cuanto dinero necesitasen, si les prometían defender el Sionismo. Balfour se comprometió el 2 de noviembre de 1917, a fundar el «Hogar Nacional» en Palestina, día en que los árabes se declaran en huelga y cubren de luto todos los años en señal de protesta (1). Inglaterra dió palabra de honor ante la Sociedad de las Naciones de poner en práctica la declaración Balfour. Los judíos habían conseguido lo que deseaban y podían venir con toda seguridad a Palestina. Los emigrantes de todos los países afluían a Palestina en gran número, y el Sionismo comenzaba a inquietar a los árabes. Esta nueva clase de judíos se compone en gran parte de comunistas, de aquellos que tal vez debieron llevar en Europa una vida llena de dificultades, y cuyas costumbres dejarían mucho que desear, como se ve en Palestina y sobre todo en Jerusalén. No eran, pues, los predicadores del Sionismo, quienes perdían una buena posición al venir a Palestina, pudiéndose decir de ellos lo que J. y J. Tharaud dicen del sionista en general: «un sionista es un judío que quiere enviar a otro judío a Palestina»; definición bastante irónica, pero real.

Los comités proveían de dinero a cuantos judíos desearan regresar a su patria. No sólo les daban lo necesario para gastos de viaje, sino también para que, una vez en Palestina, pudiesen comprar terrenos de cultivo con que atender a las necesidades propias y de la familia. Los incautos árabes en presencia del oro no dudaban un momento en vender sus propiedades.

De esta manera los sionistas fueron adquiriendo una gran preponderancia y obteniendo favores muy especiales; el hebreo, lengua muerta hasta hace poco, es hoy una de las tres lenguas oficiales en Palestina; en los sellos de correo y en los billetes de banco han conseguido poner monumentos judíos con inscripciones hebraicas, como «Erez Israel» (Tierra de Israel). Pretendían dominar el país.

No tardaron los árabes en darse cuenta de las ambiciones sionistas, y para no caer bajo la esclavitud de un pueblo que los musulmanes profundamente detestan, determinaron declararle la guerra, sirviéndoles de causa ocasional el «muro de las lamentaciones».

«EL MURO DEL LLANTO».

Palestina es la tierra tres veces santa. Para los judíos es la «tierra prometida» por donde pasaron los Patriarcas y donde se desarrolló casi toda la historia del pueblo escogido; para los musulmanes el lugar más santo, después de la Meca, es Jerusalén, a la que han puesto el nombre de «El-Kuds» (La Santa), por haber venido Mahoma a orar a Jerusalén, subiendo al cielo en la yegua blanca desde la «Santa Roca», que hoy se venera en la mezquita de Omar (es la tradición del Islam). Inútil es recordar que en Palestina se realizaron los más sublimes misterios de nuestra religión. Del grandioso templo que construyó Salomón no ha quedado ni una sola piedra; los restos que hoy existen son del construido por Herodes. Esos restos, grandes bloques de piedra, formaban el muro occidental, quedando del auténtico poco más de un metro de altura; lo restante, de

(1) Este año vimos toda Jerusalén cubierta de banderas negras. .

unos siete metros, es moderno en la parte superior, y la parte media parece estar edificada parte con los mismos bloques primitivos, pero que ciertamente han cambiado de lugar, y parte con cubos de piedra de la época bizantina. Actualmente forman al O. parte del muro que rodea la mezquita de Omar y no tiene nada de común con sinagoga alguna, según pretende afirmar en un artículo Vandervelde.

Desde la destrucción de Jerusalén por Tito, los hijos de Israel no habían interrumpido nunca la tradición de ir a llorar sobre los restos mencionados de sus pasadas glorias nacionales y religiosas, de donde les vino el nombre del «muro del llanto o de las lamentaciones». Veíanse todos los días judíos ortodoxos y heterodoxos que, pegados a dicho muro, cantaban unos y recitaban otros, con voz planífera todos, un pasaje de Jeremías, o de algún otro profeta. La oración iba siempre acompañada de gestos y contorsiones del cuerpo, que daban al espectáculo un aire cómico y lúgubre al mismo tiempo. El día oficial para llorar era el viernes de cada semana. Conforme a lo ordenado sobre el mencionado muro en el «Libro Blanco», publicado el 19 de Noviembre de 1928, los árabes toleraban esa manifestación religiosa, burlándose a veces de los llorones desde la parte superior del muro, que forma la explanada del «Haram-ech-Cherif».

Olvidando los judíos que sólo eran tolerados en una propiedad ajena, pretendieron hacerse dueños del famoso muro y edificar una sinagoga; comenzaron por llevar bancos, biblias hebreas, encender lámparas y hasta poner una especie de cortina, que separase los hombres de las mujeres. A nada de eso tenían derecho. En Septiembre de 1928, Duff, oficial inglés, ordenó quitar esa separación, produciendo quejas injustas en los hijos de Israel, quienes las presentaron a la S. de las N.

El 16 de Agosto 1929, aniversario y nacimiento del Profeta de la destrucción del Templo, fué la fecha en que comenzaron los asesinatos que de ambas partes se cometieron durante la revolución. La víspera, gran número de exaltados judíos —jóvenes la mayor parte— se dirigieron al «muro del llanto», y en lugar de llorar sobre las ahumadas y viejas piedras, izando la bandera sionista, pronunciaron patrióticos discursos, que fatalmente debían exasperar a los árabes. Era como un desafío de los sionistas. Los musulmanes no se hicieron esperar. El mismo día 16, al salir de la mezquita de Omar—hacia la una de la tarde—y después de haber celebrado el nacimiento del Profeta, excitados tal vez por algún discurso patriótico-religioso del Gran-Muftí, «se dirigieron al «muro del llanto», derrumbaron y deshicieron una mesa que allí había para conservar los libros, y sacaron de las grietas del muro los papeles que en ellas habían colocado los judíos como ex-votos o peticiones, prendiendo fuego a todo» («Tierra Santa», Septiembre 1929). Siendo los árabes propietarios de dicho muro, se puede decir que tenían derecho a usar de tales medios contra quienes abusaban de su tolerancia. Con todo, los judíos seguían en sus provocaciones contra los árabes. El miércoles siguiente, día 21, acompañaban un cortejo fúnebre de un israelita llamado Abraham Mizrahi, pretendiendo pasar contra su costumbre—dice «Tierra Santa»—por la puerta de Jafa (Jerusalén). Lo impidió la policía, resultando unos 24 heridos («Oficial communicated», número 20-22. August.)

En la mañana del 23 el exaltado judío Itamar Ben-Avi publicó un insolente artículo: «J' accuse! A sequel to the Wailing Wall Attrocities» en el «The Palestine Weekly», que él mismo dirige, pidiendo justicia por los atropellos cometidos contra sus correligionarios. Es sabido que el viernes es el día dispuesto por el *Islam* para la oración, y por eso en tal día acude gran número de aldeanos a orar en la mezquita de Omar; pero el 23 fué más numeroso el concurso de fieles, siendo de notar que todos venían armados de sendos garrotes. La paciencia árabe había llegado a su término. Se cree que se pronunciaron en la mezquita grandes discursos en defensa de la patria y de los lugares santos musulmanes en Palestina. Lo cierto fué que al salir de la mezquita—eran las 12,30—vimos centenares de beduínos lanzarse furiosos, gritando y arrojando piedras contra «Mea Schearim», barrio judío. Unos cuantos policías de a caballo bastaron para impedirles el paso. Cansados al fin los árabes de avanzar y de retroceder, fueron a unirse a los que habían atacado por la puerta de Jafa, a donde se trasladó toda la batalla. A partir de ese momento comenzaron a oírse disparos de fusiles, cuyas balas perdidas silbaban en los oídos de los curiosos espectadores que subían a las terrazas de las casas. La policía árabe y judía era demasiado reducida para acudir a todas partes. Viendo el Gobierno que los desórdenes resultaban inquietantes y más serios de lo que había previsto, se vió obligado a desarmar a toda la policía indígena para evitar mayores males. La situación era verdaderamente crítica. Los ingleses, no disponiendo más que de 105 soldados, número insuficiente para imponer el orden, no podían hacer nada en un caso como ese. Pasaron, no obstante, el día y la noche disparando al aire con fusiles y ametralladoras para atemorizar a los manifestantes (1).

Con el ardor del sol pasó también el de los revolucionarios, y sobrevino la tranquilidad, oyéndose sólo el ruido de algunos autos y de cuatro areoplanos que venían a examinar lo sucedido. La ciudad ofrecía un espectáculo curioso: todos los no manifestantes, principalmente los colegios y pensionados, habían subido a las azoteas de las casas; «Jerusalén se trasladó a las terrazas». Nadie se atrevía a salir de casa; las calles quedaron desiertas. El gobierno declaró el estado de guerra, prohibiendo toda circulación por las calles desde las seis de la tarde hasta las seis de la mañana, y se cerraron por vez primera, desde el tiempo de los cruzados, las puertas de Jerusalén. Al día siguiente los musulmanes repetían sin cesar que, si hubiesen sabido las pocas fuerzas del gobierno y hubiesen estado bien organizados, el 23 hubiese sido el último día para los hijos de Israel. ¡Exageración oriental! Pasado el peligro, los árabes son muy valientes. Durante varios días los asesinatos, los robos, etc., fueron la única ocupación por ambas partes: árabes y judíos mataban y robaban cuanto podían. Los árabes llevaban a Belén los objetos robados vendiéndolos a precios insignificantes; un hermoso piano costaba 20 piastras (cinco pesetas). La policía pudo devolver algo a los dueños. Si los judíos armados no cometieron tantos atropellos

(1) El mismo día 23 el Gobierno pidió con urgencia envío de nuevas tropas. Algunos soldados ingleses llegaron de Egipto en aereoplano. En los días siguientes fueron llegando fuerzas aéreas, marítimas y terrestres de Malta, que al fin lograron restablecer el orden.

llos como los árabes fué por ser menos numerosos. Ciertas colonias hebreas fueron las que más sufrieron, siendo incendiadas algunas de ellas.

Los judíos han lanzado gravísimas acusaciones de barbarie contra los árabes; pero ninguna ha sido confirmada hasta el presente, y algunas, por el contrario, oficialmente desmentidas. Una comisión mixta de médicos árabes y judíos hizo desenterrar en su presencia varios cadáveres de víctimas hebreas, después de haber estado algunos días bajo tierra; en ninguno encontraron mutilación alguna, pudiéndose afirmar en favor de los árabes que, durante los tres primeros días de la revolución, ninguno de los fallecidos había sido víctima de arma de fuego, lo cual no puede decirse de las víctimas musulmanas. Los judíos estaban armados «a la moderna», y más de una vez se comprobó su ensañamiento, despedazando los cuerpos de pobres árabes solitarios que caían en sus manos.—Para dar una idea de la perfidia judía, citemos un caso particular. Durante bastante tiempo unos jóvenes árabes trabajaban en una panadería judía. En el momento de estallar la revolución se encontraban ocupados como de ordinario. Al tener noticia de lo que sucedía, intentaron abandonar sus ocupaciones para ponerse a salvo, pero el patrono no lo consintió, intimándoles la orden de terminar antes el trabajo comenzado. Una vez terminado, les dijo que podían marchar: apenas habían salido de la oficina y al pasar por una habitación contigua, fueron todos vilmente asesinados por sus mismos patronos. Preciso es confesar también que al lado de este acto de crueldad hubo otros de misericordia. Tanto árabes como judíos ocultaron en sus propias casas a los amigos que se hallaban en peligro, los hebreos a los musulmanes, y éstos a aquéllos. Pero estos casos fueron los menos. Actualmente se registran algunos asesinatos aislados, que sin tener por fin inmediato la revolución general, son ciertamente más terribles e inquietantes para los israelitas; porque esos atentados particulares y bien premeditados van directamente contra los principales representantes de los «mayores enemigos del Islam», como llama el Corán a los hebreos. El 14 del mes actual de Noviembre un individuo desconocido hundió un puñal en el más célebre oculista de Jerusalén, el judío Ticho, al entrar en su clínica. La policía ha detenido 40 árabes sin descubrir aún al culpable.

«CONSECUENCIAS DE LA REVOLUCIÓN PALESTINA».

Después del célebre día 23 judíos y musulmanes recelan unos de otros; principalmente los judíos, quienes a partir de esa fecha

parecen están humillados y con sus tristes y desconfiadas miradas indican la terrible crisis por que pasan. Esas caras sombrías recuerdan las de los hipócritas del Evangelio. El gobierno para evitar nuevos desórdenes prohibió llevar armas, y durante algunos días puso a la entrada de las principales puertas de la ciudad, policías con orden rigurosa de registrar a todos los transeuntes. A pesar de esto los hebreos, poco cumplidores siempre de la ley, han continuado llevando armas en previsión, dicen, de otro ataque árabe. Los soldados ingleses se han apoderado de varios autos de judíos con armas y municiones, que empleaban para atacar a cuantos árabes sorprendían indefensos en las carreteras. *L' Orient* (9 Noviembre 1929) publica el caso de que en Choueiffat (Siria) fueron arrestados tres sionistas, que se dedicaban al contrabando de armas en Palestina; el principal era un tal José Rovedsko, recién salido de la cárcel; le

cogieron 29 fusiles de guerra, una ametralladora, seis granadas y un saco de cartuchos. Esa trinidad sionista tenía por costumbre ir todas las noches a un bosque retirado de la población para ejercitarse en el tiro. Nada semejante se ha visto en los árabes.

Los cristianos, que al principio permanecieron neutros, y días después del 23 se unieron al partido árabe, señalaban sus casas con grandes cruces azules con objeto de no ser atacados por ninguno de los manifestantes: la cruz fué el único signo de respeto para todos que reinó en la Ciudad Santa entre tantos desórdenes y que salvó a cuantos se cobijaron a su sombra. No obstante, los cristianos para mayor tranquilidad se refugiaron en los conventos y demás casas religiosas. Nuestra Escuela Bíblica y claustro fueron convertidos en dormitorio, llegando a 70 los refugiados. ¡Fenómeno singular! Desde la revolución los musulmanes han simpatizado más con nosotros y con los cristianos en general. No creemos que esa amistad sea sincera, aunque el Corán diga de los cristianos que «son los mayores amigos del Islam»: el musulmán nunca fué sincero; y no hubiera sido nada extraño que, a no estar esta vez los judíos en conflicto, hubiesen cometido con los cristianos los mismos crímenes que con los hebreos. Los israelitas han sido objeto de un boicoteo general. Ningún árabe, ni cristiano puede comprar ni vender nada a los judíos; hay espías bien pagados con la misión de hacer observar el convenio. Los judíos a su vez se han unido comercialmente contra sus enemigos; pero hasta ahora ellos son los que más sufren, hasta el punto de considerar ese boicoteo estricto como una de las más terribles guerras que se les puede hacer.

Apenas hubo llegado el Alto Comisario de Inglaterra lanzó el 1 de Septiembre una proclama, en la que hacía responsables a los árabes de todos los desórdenes cometidos en Hebrón principalmente. Los musulmanes protestaron de estas inculpaciones, y el Alto Comisario tuvo que publicar una segunda proclama el 4 del mismo mes, haciendo ciertas aclaraciones que los árabes exigían, y que suavizaban un poco el furor de la primera. En el tiempo transcurrido desde la revolución las autoridades de Palestina han condenado a muerte a varios individuos, árabes todos, y ni un solo judío. Esto, junto con las proclamas del Alto Comisario, ha exasperado y excitado más aún el islamismo contra ingleses y judíos, causando así una unión más íntima entre los hijos de Mahoma. No será, pues, de extrañar que llegue un día en que los árabes, contando con fuerzas superiores a las británicas, se declaren independientes; pues el musulmán aborrece todo yugo extranjero, y si antes de la guerra soportó el del turco, fué por profesar la misma religión y por no existir entre ambos pueblos más que una diferencia territorial. En el caso de alzarse los árabes con la independencia, no solamente correría peligro la suerte de judíos e ingleses sino que todos los europeos habrían de sufrir las terribles consecuencias de la «guerra santa», gloria sin igual para los mahometanos; pues habiendo edificado Mahoma su religión con los cadáveres del «infiel», y estando defendido el paraíso del Islam «bajo una bóveda de espadas», bastaría una sola palabra de los Mufties—jefes religiosos—a quienes los musulmanes obedecen ciegamente en todo y por quienes profesan una idolátrica veneración, para que el mundo sarraceno se lanzase a la lucha como un solo hombre a fin de libertar a sus hermanos de Palestina de la odiosa dominación extranjera.

Afortunadamente ese peligro no parece inminente por ahora para los cristianos, si hemos de dar crédito a ciertos actos públicos. Además del convenio mencionado para boycotear a los judíos, ha habido públicas manifestaciones en favor de los árabes: en Damasco, por ejemplo, cristianos y musulmanes se reunieron en una gran plaza, llevando la cruz a la cabeza de una procesión, que hicieron por la ciudad, y gritando con delirio: «¡abajo el sionismo!», «¡vivan los cristianos!», «¡hurra a los árabes!» En esta manifestación tomaron parte algunos hebreos ortodoxos, que detestan a los heterodoxos. Después del principal levantamiento no han faltado en Oriente otras manifestaciones musulmanas.

Para terminar cerraremos esta Crónica con una estadística oficial de los muertos y heridos, durante la revolución pasada: Musulmanes muertos 83, cristianos 4, judíos 109; musulmanes heridos 122, cristianos 10, judíos 183. Las víctimas de cristianos ocurrieron por haber sido confundidos por ambos partidos, árabe y judío.—En esa lista no están incluidos los que no fueron a los hospitales, ni los muertos por los soldados ingleses—«not fully reported»—(Bulletin Palestine 31 August 1929).

Una comisión de peritos del gobierno de Londres ha llegado a Palestina con objeto de examinar lo sucedido durante la revolución del 23 de Agosto y hacer justicia. En el interin los árabes no cesan de repetir que, mientras no se les dé una satisfacción, no habrá orden ni paz en el pueblo hebreo. Prácticamente ya lo están cumpliendo, y a juzgar por lo dicho en la presente Crónica sobre el carácter musulmán, es probable que continúen cumpliéndolo.

En vano los sionistas comprarán a precio de oro árabes encargados de recoger listas de firmas musulmanas, para que presentándolas ante la mencionada comisión, pronuncie ésta contra el Islam la sentencia de responsabilidad del levantamiento palestinese; otros árabes se encargarán de asesinar a sus hermanos traidores, y de poner así en ridículo el farisaísmo judío, como en el pasado mes sucedió.

La conclusión evidentemente práctica de la revolución es que el «sionismo» quedará completamente paralizado, y si no ha cesado aún de existir, cesará ciertamente, si el gobierno inglés no cambia de política: es imposible que el pueblo árabe se deje dominar por los sionistas. Muchos judíos sionistas han abandonado ya la Palestina, y otros han venido en su lugar; no obstante, no creemos puedan vivir tranquilos mientras dure el estado actual de crisis. El pueblo deicida es de nuevo castigado por el azote de Mahoma.

FR. MANUEL FERRERO, O. P.

Jerusalén. Noviembre 1929.

ESTADOS UNIDOS

CONGRESO NACIONAL DE CARIDADES CATÓLICAS.—El 10 de Noviembre pasado se inauguró en Nueva Orleans el Congreso Nacional de Caridades Católicas de este país con una Misa Pontifical celebrada en el cuadrilátero de la Universidad de Loyola, a la que asistieron cientos de ilus-

tres autoridades eclesiásticas, numeroso clero, representantes de las diversas Ordenes y Congregaciones religiosas y seglares eminentes en el campo de acción católica y una multitud inmensa de fieles venidos de todas las partes de los Estados Unidos. Jamás en Nueva Orleans, ciudad católica, se había presenciado un espectáculo tan emocionante y altamente católico como el ofrecido el domingo por la mañana del día 10 de Noviembre último, cuando tuvo lugar la solemne Misa Pontifical al aire libre. Se calcula que veinte mil personas se hallaban presentes al augusto Sacrificio. El sermón de ocasión estuvo a cargo del Ilmo. y Rmo. D. José F. Rummel, Obispo de Omaha, quien tomando por texto las palabras de San Juan: «Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a nuestros hermanos», hizo un breve resumen de la labor caritativa llevada a cabo en los Estados Unidos desde el establecimiento de esta República hasta nuestros días y probó que el fundamento de toda caridad católica debe ser la religión y el deseo de llegar al alma por medio de la ayuda prestada al cuerpo.

En la tarde del día 10 los delegados fueron huéspedes de honor de las Hijas Católicas de América y paseados en lujosos automóviles por los puntos más bellos y pintorescos de la ciudad más interesante de los Estados Unidos. La primera sesión general del Congreso tuvo lugar en la noche del día 10 en el Ateneo. Grande entusiasmo reinó en ella. Se leyó un telegrama del Sumo Pontífice, en el que el Vicario de Jesucristo enviaba su bendición apostólica a los delegados de la Convención. Acto seguido, el general Allison Owen, miembro de la Cámara de Comercio de Nueva Orleans, abrió la sesión del Congreso, introduciendo al Sr. Arzobispo y al Alcalde, los que dieron la más cordial bienvenida a todos los delegados en nombre de la Diócesis y de la ciudad de Nueva Orleans. El orador principal de la sesión fué el presidente de la organización, Sr. Thomas F. Farrell, Caballero de San Gregorio, de Nueva York, quien declaró que las caridades católicas de este país se van abriendo camino y son un factor importante en la estabilidad del pueblo americano, y que los Estados Unidos reconocen su benéfica labor. Otro importante discurso fué pronunciado por Mr. Barnard J. Fagan, profesor de «cuidado infantil» (*Child welfare*) en la Universidad de Forham. El día siguiente, 11 de Noviembre, las sesiones se dedicaron a estudiar los problemas sociales, civiles y económicos y los métodos para desarrollar la actividad y eficacia de la labor caritativa, llevada a cabo en toda la nación. Se leyeron varias cuartillas de mérito, poniendo de manifiesto la situación actual del cuidado infantil, pensión de las madres, salario, vida de familia, *birth control*, deserción y manutención. Grandes figuras en el campo social y filantrópico de toda la nación tomaron parte en las discusiones de estos puntos importantes.

«El Tribunal de menores» de América, en opinión del juez Mr. John J. Barry, es la ayuda más notable dada por las caridades católicas al estudio de la criminología. Dijo que la fundación de cortes juveniles en todos los Estados del país, menos en dos, se debe al cambio revolucionario verificado no sólo en la actitud de la sociedad con respecto a los niños delincuentes, sino también respecto a los adultos.

El programa del día segundo terminó con una sesión general habida también en el Ateneo, presidida por Miss Anna Kennedy, Presidenta de las Hijas

de Santa Margarita (St. Margaret's Daughters, una institución exclusiva de Nueva Orleans). A esta sesión acudieron el Arzobispo de la diócesis, el Obispo de Galveston, el Arzobispo de San Louis y los Obispos de Alexandria y de Lafayette. Los oradores más importantes de la sesión fueron Hon. Judge Brady de Albany y Val Blatz de Milwaukee. El primero habló de la «Corte Juvenil» y el segundo de la «Labor Voluntaria», puesta de manifiesto por la Sociedad de San Vicente de Paul, a la que dedicó un tributo de homenaje y alabanza. La importancia de interesar a los jóvenes en la labor de caridad fué el tema del discurso pronunciado por el P. J. Shehan, de Washington, en una de las sesiones tenidas en el Hotel Roosevelt sobre actividades de vecindad y de comunidad.

El martes, 12 de Noviembre, por la mañana, en el dicho Hotel se tuvo una sesión presidida por la M. Miriam Regina, de Brooklyn, la que habló sobre las instituciones para niños. En la sesión de negocios del Congreso que acto seguido tuvo lugar, el Presidente, Sr. Farrell, habló sobre las relaciones entre las Caridades Católicas y los Fondos Públicos (Community Chests). Pero lo que se debatió más ampliamente fué la cuestión religiosa y económica de los emigrantes españoles y mejicanos residentes en el Suroeste de los Estados Unidos; problema de suma importancia y que requiere inmediata atención. Mr. Thomas Mahoney, de Denver (Colorado), dijo que el problema mejicano atañe directamente a los católicos de los Estados Unidos y ellos son o deben ser los llamados a resolverle. «Los trabajadores emigrantes españoles y mejicanos están relegados a un vacío lamentable en los centros industriales y textiles del Suroeste. Si la Iglesia los descuida, caerán en manos de los radicales de Méjico y de los Estados Unidos, perdiendo así su fe». Mr. Mahoney dijo también que había al presente más de noventa mil mejicanos y españoles en Denver.

Semejantes condiciones existen en California, según el parecer del Padre Tomás J. O' Dwyer, de Los Angeles, quien dijo que había unos 350.000 mejicanos emigrantes en las diócesis de Los Angeles y de San Diego, los cuales se ven obligados a trabajar por un salario muy reducido, insuficiente para atender a los gastos de la familia. Así que deben ser ayudados por las instituciones católicas de caridad.

El Arzobispo de San Antonio, Excmo. Sr. Arturo J. Drossaerts, dió una relación más detallada y gráfica de las deplorables condiciones en que viven los emigrantes mejicanos. Dice que son «alarmantes e inhumanas».

«Los americanos, dijo, no tienen idea del mejicano. Han oído y leído las atrocidades causadas en Méjico por ciertos elementos bolcheviques y aplican el mismo juicio a todos los mejicanos. Se le considera poco más que un negro. Pero el mejicano no es así; es lo que podríamos calificar de un niño adulto; es bondadoso, caritativo y paciente. Las mujeres mejicanas son modestas y limpias, y el pueblo mejicano tiene un amor innato hacia la religión. Depende de la generosidad de los católicos de los Estados Unidos que sean católicos o anticatólicos. Los protestantes procuran por todos los medios apartarlos de la fe católica». Después dijo que las Caridades Católicas cuidaban de 70.000 mejicanos en San Antonio y que numerosas iglesias y escuelas se habían levantado para atender a su educación religiosa.

Por la noche del día 12 se tuvo otra sesión general, a la que asistieron los Arzobispos de Nueva Orleans y San Francisco y fué presidida por el Sr. Owen, de Nueva Orleans. El P. Fulton Sheen, graduado en la Universidad de Lovaina, tuvo el discurso de preferencia, cuyo lema fué «La Filosofía de la Caridad». Le siguió en el uso de la palabra Major George Barry, no católico, Presidente de la «International Printing Pressmen and Assistants' Unión», de Norteamérica. El tema de su discurso versó sobre el salario, huelgas y condiciones del jornalero en el Sur. Su discurso fué muy aplaudido.

Finalmente, el día 13 y último del Congreso las sesiones se dedicaron al estudio y discusión de problemas tan importantes como «Labor clínica sobre la salud», «Problemas sociales y económicos», «Cuidado infantil», «Bienestar de la familia» y «Ayuda protectora». Se eligieron oficiales del Congreso para el año próximo que tendrá lugar en Washington, y el día siguiente por la mañana se tuvo una misa de requiem por las almas de los miembros difuntos.

Mucho fruto se espera de este Congreso, que aunque resultó satisfactorio, no fué concurrido por más número de Obispos y Arzobispos, por el hecho de celebrarse al mismo tiempo en la ciudad vecina de Mobile el centenario de la fundación de dicha diócesis.

Juntamente con la Convención Nacional de Caridades Católicas se celebró la Convención de la Sociedad de San Vicente de Paul, que es la institución más importante y poderosa de caridad de los Estados Unidos. Unidades o conferencias se hallan establecidas en todas las Parroquias del país. En Nueva Orleans hay cuarenta conferencias con un total de 1.000 socios, algunos de ellos católicos prominentes. En todo el país hay 25.000 hombres católicos que pertenecen a esta benéfica Sociedad fundada en los Estados Unidos en 1845, en la ciudad de San Luis. La primera Conferencia de Luisiana fué establecida en Nueva Orleans el año 1855 por el P. Cirilo de la Croix. Todos los socios de la Convención recibieron la sagrada comunión el día 10 de Noviembre en la Catedral. Se tuvieron varias reuniones, donde se discutieron medios para el mejor funcionamiento de dicha Sociedad y para la más mútua cooperación de sus socios. Mr. George A. Gillespie, de Nueva York, Presidente del Consejo Supremo de dicha Sociedad, presidió las sesiones. Entre los oradores importantes mencionaremos a James Mc. Murray, de Boston, Presidente del Consejo Metropolitano de Massachussets; Edward J. Breen, Superintendente del «Brooklyn Bureau»; Bernard Kelly y William L. Igoe, Presidente del Consejo Metropolitano de San Luis.

ALGO DE HISTORIA.

La Conferencia de Caridades Católicas se fundó hace diez y ocho años en la Universidad Católica de Washington por el Obispo de Shanán, Dr. Kerby y un grupo de prominentes vivencianos y representantes de las organizaciones de Damas Católicas. El objeto de esta Conferencia es unificar y ayudar a las diversas instituciones de caridad existentes en el país.

La fundación de instituciones y agencias de beneficencia en los Estados Unidos empezó en la primera etapa del siglo XVIII.

El primer asilo fundado en América fué establecido en 1548 en la ciudad de Méjico y conocido con el nombre de «La Caridad».

En 1721 un pequeño grupo de Monjas Ursulinas salieron de Francia con rumbo a Nueva Orleans, donde fundaron un orfanotrofio, siendo el primero y el único de esta clase hasta el año de 1817 cuando se abrió otro en el Arzobispado de Nueva York a cargo de las Hermanas de la Caridad. Hay hoy día en los Estados Unidos 351 asilos con un total de 51.961 niños. Un factor que influyó grandemente en el desarrollo de dichos asilos fué la actividad sectaria de los protestantes, quienes después de la Guerra Civil fundaron gran número de asilos donde recibían niños de todas las religiones con la idea de imbuirlos después en la doctrina protestante. Eso excitó el celo de los católicos y éstos empezaron a levantar asilos católicos para contrarrestar el influjo protestante.

La experiencia ha enseñado que el mejor modo de cuidar de los niños huérfanos es el colocarlos en casas particulares donde se eduquen llevando vida de familia. Por eso en 1863 los niños eran colocados en una de estas casas por una sociedad fundada en Nueva York con la aprobación del Arzobispo Hughes. Desde 1869 hasta 1909 5.862 niños eran educados de ese modo. Desde 1909 hasta 1927 más de 4.600 niños fueron colocados en casas particulares. En cuanto al cuidado de los niños después de salir de los asilos ciertas Diócesis establecieron lo que se llama «Sociedades Católicas Protectoras» (The Catholic-Guiding Societies), las cuales se encargan de los niños por espacio de tres años después de haber abandonado el asilo. En otras Diócesis este cuidado es ejercido por empleados pertenecientes a instituciones particulares. El desarrollo de las Cortes Juveniles ha puesto de manifiesto las necesidades de los niños en las grandes ciudades. Muchas Diócesis, ya desde su fundación, se ocuparon de este problema, entre ellas las de Cincinnati, Philadelphia, New York, Chicago, Pittsburg y Brooklyn. Pero los Estados de Massachussets y Connecticut fueron los primeros que se ocuparon de colocar a los niños en casas particulares. La tendencia de hoy día es establecer un plan diocesano bajo el cual se coordinen todas las instituciones a favor de niños católicos. Bajo este plan se dan al niño todas las oportunidades para su desarrollo físico, moral e intelectual.

La fundación y desarrollo de las Agencias Diocesanas de caridad data de 1918. Antes de esta fecha algunas Diócesis se ocupaban del cuidado de los niños, pero sin ningún plan o método establecido. En 1917 se fundó la primera Agencia Diocesana y hoy día hay 33 Agencias de esta clase. Cada Agencia está bajo la dirección de un sacerdote nombrado por el Obispo. El objeto de estas Agencias es dar uniformidad a todas las instituciones de caridad de la Diócesis, y su trabajo se encamina principalmente a socorrer las familias pobres y los niños destituidos o expulsados de los asilos. El plan de las Agencias Sinodales no menoscaba en nada las responsabilidades y actividades de la parroquia, antes las ayuda y aconseja. La función más importante de estas Agencias es educación, de modo que el clero y los feligreses estén mejor enterados de los medios más propios para ayudar a los pobres que son de un modo especial hijos de la Iglesia.

El primer hospital católico de América fué fundado por Cortés en 1532 en la ciudad de Méjico. Se llamó primeramente el Hospital de la Purísima Concepción, en honor de la Sma. Virgen, por cuya intercesión tantas gracias alcanzó el valiente conquistador. Después se llamó «Jesús Nazareno», en memoria de un santuario milagroso que existía en la vecindad. En 1639 se fundó

otro hospital en Canadá llamado «Hotel Dieu». El primer hospital católico de los Estados Unidos fué establecido en Nueva Orleans en 1720. Al presente hay 631 hospitales católicos. En 1920 se fundó una organización denominada «The Catholic Hospital Association», de la que pueden formar parte todos los hospitales católicos, y cuyo objeto es el mejorar la condición de los enfermos atendidos en los hospitales y proteger los derechos de dichos hospitales. Todos los hospitales católicos están bajo la dirección de Ordenes o Congregaciones religiosas.

Entre otras organizaciones de caridad, fundadas recientemente, merece especial mención la Casa de aire fresco (fresh air homes), colonias (settlements) y sociedades para ayudar a los presos (prisoners' aid societies).

La lista de las instituciones de este país que proporcionan especial ayuda a diferentes clases de inválidos, incluye 147 casas para ancianos, 7 para niños paralíticos, 12 instituciones para niños dementes, 14 casas para mudos. Cuarenta y cuatro congregaciones de Hermanas cuidan de los enfermos en sus mismas casas, de éstas las más buscadas son las Siervas de María, de fundación española, y que tienen casas magníficas en Nueva Orleans, Kansas, Los Angeles y Nueva York.

FONDOS PÚBLICOS.

Hemos mencionado al principio los Fondos públicos. Estos son un medio en uso en las ciudades más importantes del país para atender a todas las instituciones de caridad de las respectivas ciudades sin diferencia de raza o religión. Se forma un comité, el cual investiga lo que cada institución necesita durante el año, y ese comité estipula una cuota que debe ser colectada entre los habitantes de las respectivas ciudades. Católicos, judíos y protestantes, todos se unen para recoger fondos y atender a las caridades de las diferentes religiones; fondos que distribuye el dicho comité. En Nueva Orleans se levantó una cuota de novecientos cuarenta y dos mil dollars (942.000), con lo que se mantendrán 62 instituciones de caridad, de las cuales 27 son católicas. Es un medio muy práctico y muy apto para desvanecer prejuicios religiosos. Hace poco las calles de Nueva Orleans presenciaron una larga parada de todas las organizaciones de caridad de la ciudad, en la que marchaban todos los elementos destituidos, y que por consiguiente deben vivir de la caridad pública. Todos los años se tienen esas paradas, como un medio eficaz de excitar la compasión y la caridad del público.

FR. JOSÉ A. FERNÁNDEZ, O. P.

New Orleans, Diciembre, 1929.

EL XV CENTENARIO DE SAN AGUSTIN

AD AUGUSTINIANAM HEBDOMADAM

MOX ROMAE CELEBRANDAM IN HONOREM MAGNI ECCLESIAE DOCTORIS

RECURRENTE XV CENTENARIO ANNO A FELICI EIUS TRANSITU

VIROS CHRISTIANAE PHILOSOPHIAE STUDIOSON

ACADEMIA ROMANA S. THOMAE AQUINATIS INSTANTER INVITAT

Academia Romana, quae illustri S. Thomae Aquinatis nomine insignitur, eo fine olim instituta ut doctrinam S. Doctoris singulari studio prosequeretur, cum quinquagesimum mox completura sit annum, a quo nobile hoc sibi munus cum laude suscepit, concordi sociorum suffragio censuit se haud meliori posse modo huius faustae recordationis commemorationem peragere, quam si pro viribus adniteretur ut solemniore quodam apparatu decimus quintus centenarius annus a S. Augustini obitu a suis sociis celebraretur. Innumera enim ab insigni hoc Ecclesiae Doctore edita volumina tanta divinae sapientiae luce cum in philosophiae tum in theologiae ambitu collustrata deprehenduntur, ut per tot saeculorum decursum maxime semper admirationi fuerint non modo sapientibus hominibus qui intra Ecclesiae Catholicae septa vitam degerunt, sed ceteris etiam omnibus, quibus nobilis veritatis cultus in honore fuit.

Post mille ferme annos, hi insignes sapientiae fontes, quos Augustinus veluti in haereditate posteris recluserat, affluenter in commentaria defluxere quae a scholasticis tunc temporis ad philosophiae et theologiae studia instauranda maxime adlaborantibus concinna quidem et dialectica forma in lucem edebantur. Uberiores quidem deducti sunt huius augustinianae sapientiae rivi in Summam theologicam a S. Thoma Aquinate mirifice exaratam, qui in hoc suo praecellenti opere, legitima tamen usus libertate, tanta animi veneratione Augustini mentem prosequitur ut liquido appareat quanti sit faciendum illud Catholicae doctrinae monumentum

quod iam a saeculo quarto vir admirabili ingenii virtute praeditus, divina adspirante gratia, perficere potuerit.

Ex hoc igitur intimo inter S. Thomam et S. Augustinum nexu Academiae Romanae sponte sese offerebat argumentum Augustinianae Hebdomadae studiis praefiniendum, ut inde utriusque commemorationis mox celebrandae aequa ratio haberetur. Hoc nempe placuit eligere argumentum: De philosophia S. Augustini, praesertim secundum suum respectum ad philosophiam S. Thomae considerata.

Ut praesens igitur commemoratio digniore, quo fieri potest, modo celebretur, Academia Romana S. Thomae Aquinatis, cuius votis communiam plausu obsecuti sunt quamplurimi, qui theologiae et philosophiae in Athenaeis Catholicis tradendae operam impendunt, cum vel Hebdomada Thomistica vel Congressus Thomisticus paucis abhinc annis indicebatur, eisdem in praesenti rogat ut pari animorum consensu Augustinianae Hebdomadae interesse velint, eademque peramanter invitat quotquot intra religionis ambitum philosophiae studio sunt addicti vel aliarum disciplinarum, quae verae scientiae dignitate potiuntur, cultum sedulo promovent.

Augustiniana haec sollemnis Commemoratio Romae celebrabitur ea hebdomada quae Paschatis festum immediate subsequetur, secundum ordinem dierum et horarum postea communicandum. Sufficiat modo generalem rerum distributionem et themata proponenda indicavisse.

A meridie solenniores a doctoribus ad id delectis praelectiones habebuntur ad eos viros quos frequentes adventuros speramus. Mane vero speciales conventus cogentur in quibus post initam alicuius argumenti relationem, fiet omnibus libere disserendi et disceptandi facultas.

Velint quicumque ad Hebdomadam Augustinianam convenire statuerint, sibi ipsi quidquid ad iter et ad commorationem in Urbe pertinet, providere.

Scientificae praeparationis Hebdomadae curam habet Academia Romana. Si qui sunt igitur, qui verba velint facere de argumentis mane tractandis, ii rogantur ut, nomen suum praenotandum iam nunc afferant: quod praestare poterunt litteris ad Secretarium Academiae missis. Cui etiam proponi poterit, quidquid aliud de hebdomada interrogari velit.

In sequenti pagina indicantur themata, secundum ordinem alphabeticum oratorum disposita, quae in sollemni Hebdomada proponentur.

SALVATOR TALAMO,

Secretarius Academiae Romanae S. Thomae.

(Via dell'Umiltà, 46—Roma, 1).

A MERIDIE

EMINENTISSIMUS CARDINALIS ALEXIUS HENRICUS LÉPICIER

primam orationem faciet, disserens *De merito et influxu philosophiae Sancti Augustini*.

R. P. CAROLUS BOYER, S. I., Professor theologiae in Universitate Gregoriana, Socius Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis: *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum*.

R. P. ANTONIUS CASAMASSA, O. S. A., Professor theologiae patristicae in Collegio Sanctae Monicae in Urbe: *Le fonti della filosofia di S. Agostino*.

CL. D. STEPHANUS GILSON, Professor in Sorbonna, Socius correspondens Academiae Britannicae: *L' idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d' Aquin*.

R. M. D. MARTINUS GRABMANN, Professor in Universitate Monacensi, Socius Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis: *De quaestione «Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum» inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi medii aevi agitata*.

R. P. G. THÉRY, O. P., Professor Historiae Philosophiae in Collegio Angelico in Urbe: *L' augustinisme médiéval et les débuts du débat sur l' unité des formes substantielles*.

Accedet relatio R. M. D. SALVATORIS TALAMO, Secretarii Academiae S. Thomae de vita Academiae.

MANE

R. P. REGINALDUS GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., Professor theologiae in Collegio Angelico in Urbe, Socius Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis: *De natura creata per respectum ad supernaturalia, secundum S. Augustinum*.

R. P. HIERONYMUS A PARISIIS, O. M. CAP., Praefectus Studiorum in Collegio S. Laurentii a Brundusio in Urbe, Socius Academiae S. Thomae Aquinatis: *De unione animae humanae cum corpore in doctrina Divi Augustini*.

CL. D. IOACHIM PROF. SESTILI: *Augustinianum argumentum pro existentia Dei ex intellecta veritate aeternisque idealis ordinis rationibus, valorem habet obiectivum et omnium rei demonstrandae argumentorum praestantissimum exstat*.

CL. D. LUDOVICUS DE SIMONE, Professor in Regia Universitate Neapolitana, Socius Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis: *Il valore dell' esperienza sensibile nella filosofia di Sant' Agostino*.

R. P. BARTHOLOMAEUS XIBERTA, O. Carm. C., Professor theologiae in Collegio S. Alberti in Urbe, Socius Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis: *De abstractione apud S. Augustinum*.

EMINENTISSIMUS CARDINALIS CAMILLUS LAURENTI finem Hebdomadae Augustinianae imponens disseret «S. Agostino e S. Tommaso».

BIBLIOGRAFIA

Muy Reverenda Madre Gabriela de S. Martín, por Sor Teresa María de Jesús. Págs. 82, en 8.º Bogotá. Esc. tip. Salesiana. 1929.

Es la historiada en este librito fundadora de la Congregación de Terciarias Dominicas, que, nacidas en Colombia, trabajan y se desarrollan en su propia patria consagradas a los ministerios del apostolado. Con estilo correcto, sencillo y lleno de filial afecto traza la autora la biografía de su madre fundadora, en que la muestra llena de fortaleza varonil, y espíritu religioso, verdadero modelo de almas apostólicas.

FR. A. C.

Discurso pronunciado por el Presidente de la Academia Colombiana de Historia, presbítero doctor José Manuel MARROQUÍN. Págs. 16, en 4.º Editorial de Cromos. Bogotá.

El tema del discurso es el P. Fr. Alonso de Zamora, religioso dominico († 1717), historiador de su provincia e indirectamente de su patria, Colombia. Esta cualidad le ha merecido de la Academia histórica colombiana la distinción de que su retrato fuese colocado en la galería de los hombres beneméritos de dicha institución.

FR. A. C.

Cuarto Centenario de la entrada de los Dominicos en Colombia, por Fr. F. Mora Díaz, O. P. Págs. 42, en 8.º Editorial de Cromos. Bogotá.

Este recuerdo de las festividades centenarias de nuestra provincia dominicana de San Antonino de Colombia, aunque pequeño, encierra datos preciosos sobre la vida cuatro veces secular de dicha provincia. Por ellos se puede conocer algo de la labor de nuestros misioneros de la antigua Nueva Granada. Nos complace particularmente ver a la cabeza de sus primeros misioneros al Ilmo. Fr. Tomás de Ortiz, fundador de la provincia, Obispo de Sta. Marta e hijo de este Convento de S. Esteban de Salamanca.

FR. A. C.

Manuel MALDONADO. **La obra de España en América.**

Es una conferencia leída por el autor en Maracaibo el día de la raza. El Sr. Maldonado, que da pruebas en este discurso de gran cultura histórica, es uno de los americanos que se glorian de su ascendencia española y de la obra que España ha realizado en América, deseando que esta obra se continúe cada vez más intensamente.

FR. A. C.

P. Venancio D. CARRO, O. P. **Filosofía y filósofos españoles. 1900-1928.** Páginas 80, en 8.º Publicaciones de la *Revista de las Españas*. Núm. 11.

Se trata de unos artículos publicados sobre el tema indicado por el título en la *Revista de las Españas*. Como el mismo autor reconoce en estos artículos se da a la palabra *Filosofía y filósofos* un sentido extenso, justificado, aparte de razones prácticas, por el hecho de que la Filosofía, como ciencia de las causas supremas, va infiltrada más o menos en todas las otras disciplinas humanas. El criterio de la exposición es optimista e inspirado en la misma realidad de la vida nacional, que va logrando echar de sí el pesimismo que antes la oprimía.

FR. A. C.

Le Decalogue ou la loi de l' Homme Dieu. Conférences prêchées a la Métropole de Besançon, par Monseigneur BESSON. Évêque de Nîmes, Uzès et Alais. 2 t., 16.ª ed. VII-486 et 422 págs. en 8.º Pierre Tequi. Rue Bonaparte, 82. Paris, 1929.

La presente obra, distribuida en dos tomos, abarca treinta y dos conferencias que por los años 1866-68 predicó Monseñor Besson. Versan todas ellas sobre la ley moral en el hombre, considerada primero en sí y luego con relación a Dios, al prójimo y a uno mismo.

Señal manifiesta de su valor intrínseco es la favorable acogida con que el público ha recibido este libro que llega ya a la 16.ª edición. La grata impresión que se experimenta al comenzar a hojearlo, crece sin cesar a medida que se avanza en su lectura. Por no citar más que algunos casos, es admirable la destreza con que explica el daño que los padres causan a sus hijos con el mal ejemplo (I, 349 ss.), los fundamentos y deberes de la fraternidad entre todos los hombres (II, 5 ss.), los estragos producidos por el baile, el teatro y los libros perversos, que apartan a la sociedad del camino de la inocencia, de la justicia y de la santidad (II, 109 ss.), etc., etc.

Al final del segundo volumen va un resumen muy bien hecho de cada conferencia. Nada más oportuno.

El criterio que sigue su autor lo da a entender claramente cuando, disertando sobre el lujo (II, 156), dice a sus oyentes: «No se me oculta que vosotros preferiríais oírme hablar de verdades generales que no combaten de cerca vuestros defectos, a escuchar los reproches esencialmente prácticos y personales, cuya aplicación se impone...; mas permitidme, como los atenienses a Demóstenes, que sea sincero, aun a trueque desagradaros, por el deseo que tengo de convertirlos y salvarlos...»

Por eso estas conferencias son de gran utilidad a todos, pero de modo especial a los predicadores, que conscientes de su misión sagrada, tratan de continuar en el mundo la obra evangelizadora del Divino Salvador.

En una palabra: sano criterio, método, claridad y habilidad para exponer dignamente los temas corrientes de la moral cristiana constituyen la nota característica de estas hermosas conferencias.

La Bonne Providence, par Henri MORICE, Chanoine honoraire et Docteur ès lettres, 211 págs. en 8.º Pierre Tequi. Rue Bonaparte, 82. Paris. 1929.

En estilo sencillo desarrolla su autor estos tres puntos: 1) cuidado que Dios tiene de sus criaturas en general y en particular, sin exceptuar a ninguna; 2) medios de que se vale y normas que sigue y fin que se propone en el gobierno del mundo, y 3) deberes del hombre para con la Divina Providencia y sentimientos habituales que deben reinar en los que de todo corazón se entregan a Ella.

Con este objeto estudia brevemente la ciencia y voluntad divinas, toca el punto de

la predestinación (haciendo ver que si por una parte la salvación está en nuestras manos, por otra no es menos cierto que nuestra suerte está fijada desde toda la eternidad por un Dios tan bueno, que ha llegado al extremo de ofrecer su vida en la cruz por darnos la eterna felicidad), examina los bienes que traen consigo el dolor y la tribulación en todas sus diversas manifestaciones, señala los motivos que tenemos en medio de los mayores fracasos para descansar tranquilos en brazos de la Providencia, y termina precisando con verdadero cariño las fuentes de una paz verdadera e inalterable que en último resultado sólo en Dios puede encontrarse.

Es esta una obrita destinada a propagar la doctrina fecundísima de la confianza en Dios y creemos está llamada a hacer mucho bien en las almas.

FR. GARRASTACHU.

Vida del Cura de Ars, por el Dr. Francisco TROCHU. Traducción y prólogo del señor Obispo de Málaga. Un tomo en 8.º de 712 págs. 10 pesetas en rústica y 12 en tela. Editorial Litúrgica Española. Cortes, 581, Barcelona.

Mucho y muy bueno pudiéramos decir de este libro. Es la historia de un humilde cura de aldea, que pasó su vida sacerdotal santificándose en el cumplimiento de los deberes parroquiales y a quien por sus virtudes heroicas la Iglesia ha elevado al honor de los altares.

Lleva esta obra—versión española—un *Prólogo*, que no tiene desperdicio, del señor Obispo de Málaga, Dr. D. Manuel González. Transcribamos algunos de sus pensamientos: *El libro... Un modelo de vidas de santos; así lo puedo llamar con toda justicia. Hablando del héroe pone estas palabras: ¡El Cura de Ars! Si ya es obra árdua decir lo que es un Cura, tal como la Santa Madre Iglesia lo desea y forma, es obra insuperable para toda lengua de hombre y pluma de escritor decir lo qué es el Santo Cura de Ars.*

Pasemos al examen de la obra. Dejaremos, como menos interesantes para el caso, los datos biográficos relativos a la vida del Cura de Ars hasta su ordenación sacerdotal. Estos datos abarcan los nueve primeros capítulos del libro. El capítulo X lo dedica el autor a reseñar los primeros ensayos de la vida parroquial del Sr. Vianney, en Ecully, donde estuvo de vicario-coadjutor (1815-1818). La mayor y más principal obra de su apostolado se desarrolla en la aldea de Ars, desde el año 1818 hasta su muerte en 1859 (capítulos I-XXX, 2.ª parte). En estos treinta capítulos el Sr. Trochu relata con minuciosos detalles la obra de *apostolado heroico* del santo Cura de Ars. Sus trabajos, sufrimientos, celo, abnegación, actividad, luchas contra los vicios del pueblo, asombrosas penitencias, calumnias que tuvo que sufrir de sus enemigos, labor catequística, providencia para con los pobres, su espíritu lleno de Dios y su amor por las almas..., todo ello va desfilando a la vista del que lee esta vida maravillosa. Y conste que el autor no cuenta cosas fantaseadas o exageradas. Quien habla en todas estas narraciones es el mismo Cura de Ars, o testigos que las han presenciado: no pueden ser por tanto más auténticas. ¡Cuántos documentos de vida espiritual y normas para *entender* y *dirigir* las almas nos ha dejado el Cura de Ars y qué cuidadosamente ha sabido recoger su biógrafo en este interesantísimo y sugestivo libro! ¡Cuánto bien espiritual puede hacer este libro a todo cristiano, pero en especial a todo sacerdote! A unos y a otros recomendamos su lectura como obra de utilidad segurísima. No debe faltar en la biblioteca de todo eclesiástico que quiera llevar con celo el gobierno y acción de la parroquia. Para éstos principalmente está escrita la vida del Cura de Ars. Sólo le faltó al autor haber puesto en la primera página de este libro la siguiente dedicatoria: *Al Clero Parroquial*.

Esta edición que hace *Editorial Litúrgica Española*, de Barcelona, es nueva, de 1929, la más crítica y completa de cuantas se han escrito. El papel tira a satinado; el tipo de letra es claro; la impresión esmerada, salvo algunas erratas que el lector puede corregir fácilmente.

Deseamos que esta nueva edición tenga mayor éxito aún que las anteriores.

FR. A. GÓMEZ.

A. BERJÓN, Deán de Menorca. **Orator.**—Discursos sagrados. Tomo I.—Madrid. Editorial Núñez Samper (S. A.).—Martín de los Heros, 13-1928.

¿Quién dijo que habían pasado los tiempos del gerundismo para el púlpito español? Aquí está este libro para desmentirle. ¡Y es una lástima! Porque el Sr. Deán de Menorca revela poseer estupendas facultades naturales para poder ser un verdadero y aún eminente orador sagrado. Pero no hay nada de esto.

Ante todo, hacemos notar que este libro se publica sin censura eclesiástica; porque no lo es la simple afirmación que se estampa en la portada. Y esto ya da mucho en qué pensar.

Pero vengamos a nuestro asunto. En cuanto al fondo de estos discursos, tenemos que decir que la imprecisión y la vaguedad sonora embarcan ya en la primera página y navegan a velas desplegadas por toda la extensión del libro. Inútil es buscar aquí algo que se parezca a demostración filosófica, histórica o teológica; porque nada de esto aparece por ninguna parte. Léase, por ejemplo, el primer discurso, cuya pomposa proposición es la siguiente: *María Santísima es quien dirige el carro triunfal de las glorias granadinas, y a su poderosa intercesión se debe la reconquista de España y especialmente la toma de Granada*; léase el segundo, en que se trata de hacer ver *la influencia de la ciencia mística en la legislación española*; y, si después de leerlos, hay alguien que quede siquiera medio convencido, que haga el favor de avisarnos. Esto en cuanto al fondo.

Pero ¿y la forma? ¿y el estilo?—¡Oh! en cuanto a esto, mejor fuera callar, si no tuviéramos obligación de manifestar lo que sentimos. Bajo este aspecto, estos discursos, no sólo son enteramente profanos, sino que en repetidas ocasiones la profanidad llega a la categoría de profanación e irreverencia. Y luego ¡qué intempestivo alarde de helenismo! ¡Qué aluvión o pedrea de nombres y dichos y hechos de filósofos, poetas y oradores griegos y romanos! ¡Qué alusiones y remembranzas de la mitología pagana! Qué risas de versos latinos, italianos, castellanos, franceses! Aquello aturde, y fatiga, y mareña hasta el punto de que el lector (y ¡qué haría el oyente!) se echa ambas manos a la cabeza como para defenderla mientras pasa la tormenta.—Vamos a ofrecer, en comprobación de esto, alguna muestra del estilo de este señor.

Léase v. gr. el latísimo exordio del primer discurso (ocho largas páginas); deténgase el lector en la 22, y sepa que *el numeroso auditorio de granadinos* (sobre el cual se descargó) eran *granos de una Granada, purpúreos como la grana, unidos por afiligranado lazo... en el estuche granate de la fe...* No repare el lector en la cita que sigue de... Marcial (!); continúe leyendo y atienda a la llamada del orador que exclama: *Señores: estoy, sin darme cuenta siquiera, a las puertas del Laberinto de Creta y a punto de penetrar en él: para recorrer sus intrincadas mansiones sin riesgo y salir sano y salvo, necesito, como Teseo, el hilo de la seguridad, la superna gracia, que me ayudaréis a implorar por la intercesión de la divina «Ariadna» la Virgen sin mancha (!!!), diciendo reverentes con el Arcángel..., etc.*

Salte ahora el lector, si le place, a la página 116, del discurso tercero que se apellida: *La creación filosófico-pedagógica de S. Juan Bautista La Salle*, y lea: ¡Ah, señores! No le confundáis (al Santo) con Aristóteles, fundador de la escuela «Peripatética»; o con Tales de Mileto, fundador de la escuela «Jónica»; ni con Sócrates, fundador de la escuela «Ética»; ni con Aristipo, fundador de la escuela «Cirenaica»; ni con Fedón, fundador de la escuela «Elidense»; ni con Euclides, fundador de la escuela «Megárica»; ni con Menedemo, fundador de la escuela «Éritriense»; ni con Platón, fundador de la escuela «Académica»; ni con Diógenes, fundador de la escuela «Cínica»; ni con Zenón,

fundador de la escuela «Estoica»; ni con Pitágoras, fundador de la escuela «Idálica»... Y vuelva sobre sus pasos, si no se cansa, hasta la página 1.^a que comienza así: *Pericles hizo de Atenas una ciudad encantadora. Rodeada de olivos, que festoneaban los tersos cristales del Iliso y del Cefiso, fué unida con doble muralla al puerto Pireo y al Phalerio... Los Propíleos brillaban con las obras de Fidias, de Mirón, Polignoto y Aleameno. El Partenón estaba consagrado a Minerva y en el Odeón, etc...* Retorne, en fin, el lector hacia la mitad del libro (página 113), y lea allí lo que sigue: *«Pero estoy, señores, ante el representante del Sumo Pontífice en España (Mons. Ragonesi: ¿qué diría este señor?); hablo a un selecto e ilustradísimo auditorio, y me hallo confuso y anonadado... Afortunadamente cuento, como Sócrates, con mi genio familiar, con mi dulce Egeria; tengo por inspiradora a la celestial Polimnia, la Virgen Inmaculada (!!! Ante ella me inclino reverente, etc... Y vamos, para terminar, al discurso que lleva por epígrafe El Rosario y la Civilización y comienza así: Si Júpiter (decía la poetisa Safo) quisiera dar una reina a las flores... Y continúa luego: Por eso Anacreonte decía en una de sus Odas... y sigue: Así como la rosa, según Galieno... y termina el exordio diciendo: En Homero vemos al náufrago Ulises... que ungido con aceite de rosas por Palas, etc... Unjamos también nuestros labios con el aceite de la Rosa Mística, destilado en la quinta esencia de su perfume por el Arcángel... ¡Basta!—Lamentamos muy de veras el error irreparable en que ha incurrido la Editorial Núñez Samper al publicar por su cuenta este libro del que, en conciencia tenemos que decir que ningún honor hace a la Iglesia ni tampoco a su ilustre Autor.*

FR. M. G. CEBALLOS.

Theologia Archeologica sive *Catholicum Dogma* ex antiquis, Catacumbarum praecipue, monumentis vindicantur, auctore Illmo. Dre. Dno. Antonio BERJÓN et VÁZQUEZ REAL, Decano S. E. Minoricensis, P. Universitatis Gregorianae olim Alumno, Arcadiae Romanae Pastore, Regalium quarundam Academiarum Comite. Tractatus praeliminaris, De Protoevangelio, CXXIII tabulis in textu illustratus. Matriti. Typographia «Alpha», 1929. Págs. 203, en 4.º Pr. 10 pts. Pro Catacumbis.

Teología arqueológica llama el autor a su libro que otros acaso llamarían *Arqueología sagrada*. No hay por qué disputar sobre el título y hasta nos inclinamos al primero, atendido el plan que el autor se ha impuesto. La Tradición es la fuente principal de la verdad revelada y de la Teología. Esta Tradición se identifica con la vida misma de la Iglesia, que encuentra en el arte una manifestación, parcial, es verdad, y no muy definida, pero expresada con la viveza que da el arte a las ideas. Por esto el arte cristiano antiguo es una fuente preciosa de la vida y del sentir tradicional de la Iglesia sobre las verdades de fe. Y así el estudio de los monumentos arqueológicos en que los antiguos fieles expresaron sus creencias y sus esperanzas, interpretadas a la luz de los antiguos textos, son testimonio nuevo de esas creencias y un medio para dar mayor realidad a los textos mismos. Este es el objeto de la llamada *Teología arqueológica*, después de la *Teología bíblica, patristica, litúrgica*, etc. La división es material, pero no carece de valor práctico.

Es muy de alabar la idea concebida por el Ilmo. Sr. Deán de Menorca de publicar esa Teología arqueológica, recogiendo y explicando los monumentos que la antigüedad cristiana nos ha dejado y ordenándolos según el plan científico de la Teología. El primer tomo está dedicado al Protoevangelio, o sea, al relato de la caída de Adán, que suele ir acompañado de la promesa del Redentor y de otras representaciones bíblicas declarativas del misterio de la salud. La ejecución corresponde muy bien al plan concebido, y plácemes sólo nos merece su autor, a quien deseamos pueda llevar a fe-

liz término su obra y que los alumnos de los Seminarios y otros más se aprovechen de ella. Para que este provecho fuera más general, hubiéramos preferido que la obra estuviera escrita en castellano. Y eso que el Sr. Berjón da muestras de conocer bien la lengua latina.

FR. A. C.

San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria, por el P. Crisógono de JESÚS SACRAMENTADO, Carm. Descalzo. Tomo I. *Su obra científica*. Págs. 494, en 4.º Edit. del Mensajero de Sta. Teresa. Madrid, 1929.

La declaración del doctorado de San Juan de la Cruz hecha recientemente por la Iglesia ha tenido por de pronto este feliz resultado de avivar más la devoción de los doctos por el Santo y estimularlas al estudio de sus obras. Es el camino para alcanzar lo que la Iglesia pide a Dios en la oración de los Doctores. El P. Crisógono se nos presenta con grandes arreos. No obstante reclamar los privilegios de menor de edad para sí, y para su obra, escrita entre sus ocios escolares, como dice en el prólogo, nos manifiesta sus propósitos de estudiar al Santo Doctor en su doble aspecto, científico y literario. Tarea ciertamente ardua y por esto digna de un corazón joven y generoso. El tomo que a la vista tenemos se ocupa de la parte científica. Empezando por las fuentes de San Juan, pasa luego a la exposición del problema místico y de los principios, así filosóficos como teológicos del Santo Doctor, para explicar y discutir las diversas cuestiones que abarca el sistema místico de San Juan, terminando con el estudio de confrontación de este sistema con los heterodoxos y con la historia de las obras de Santo en la mística católica, desde su aparición hasta nuestros días. El P. Crisógono conoce esas obras, y se muestra también erudito en la historia general de la mística. La exposición es amena, mostrando a veces el espíritu juvenil del autor. Que el Señor le conceda fuerzas para coronar su obra y para corregirla y mejorarla siempre más, según vaya madurando en la edad, y con la edad en sabiduría, ya que *nemo repente fit summus*.

Nadie se maravillará, después de lo dicho, que encontremos en la obra cosas dignas de corrección. La sinceridad nos obliga a señalar siquiera algunas; otras más quedarán en el tintero.

La cuestión de las fuentes en que un autor ha bebido su ciencia, la tenemos por una de las más difíciles. En la pág. 30 atribuye al estudio del Pseudo-Areopagita el conocimiento negativo de Dios, cosa que en los días de S. Juan era patrimonio común de la Teología. La concepción de los ángeles como mediadores se halla ya en el discurso de San Esteban (Act. VII, 35 s.), y luego muy explicada por S. Agustín y otros Padres. Taulero murió veinte años antes que Ruysbroquio y a los setenta de edad; ¿cómo pudo haber sido su discípulo (pág. 45)? Igual sucede con la filiación entre Saundreaux y el P. Ariantero. Este no es discípulo del francés; lo fué de sí mismo, de la infinidad de autores que leyó, sobre todo de S. Juan y Sta. Teresa, y luego de muchas almas, a quienes trató, encarnación viva de la doctrina de los santos. Tiene razón el P. Cris. en contar a San Juan entre los mejores discípulos de Sto. Tomás; y yo añado el mejor comentarista de ciertos aspectos de la doctrina moral del Angélico (105-122). De aquí se sigue que para entender a S. Juan es preciso estar bien penetrado de la doctrina de Sto. Tomás. El Padre Cris. da gran importancia a una discordancia de los dos santos, la memoria intelectual como distinta del entendimiento y la virtud de la esperanza asentada en esta memoria, según S. Juan de la Cruz. ¿No será más de pensar que S. Juan sigue en esto el texto del catecismo, porque se acomodaba mejor a sus necesidades de poseer un cuadro en que colocar sus análisis y descripciones de los fenómenos morales y místicos? Precisamente en esto se halla el mérito del Santo, más bien que en las discusiones metafísicas sobre la distinción de las potencias, que están totalmente fuera de su plan.

Sobre las cuestiones hoy debatidas el P. Cris. toma partido por sus hermanos los Carmelitas españoles contra la que llama, con ciertos dejes de ironía, *escuela moderna*. No nos admira su actitud; pero ella es sin duda causa de las mayores deficiencias que en su libro hallamos. El llamamiento general a la vida mística lo encuentra refutado por la doctrina sanjuanista, digamos católica, de la predestinación a un determinado grado de gloria (110 s.) *Quod nimis probat*, porque como no todos están predestinados a la gloria, tampoco estarían llamados a la gracia y a la salud que por la vida cristiana se alcanza. Y si mucho si no reciben esta primera gracia de la vocación, menos las otras necesarias para la salud.—La diferencia de las dos vías, ascética y mística, contra la unidad de vía sostenida por la *escuela moderna*, la halla irrefragablemente combatida en la distinción que Santo Tomás y con él San Juan ponen en algunos dones por razón de su materia *in vía e in patria* (116 s.) Pero se sigue de aquí que tal distinción se dé también en la vida presente, *in vía*? Eso ni Santo Tomás lo enseña ni San Juan de la Cruz.—A la contemplación adquirida dedica el P. Cris. un artículo, defendiendo su existencia en San Juan. Halla la demostración contundente en la *Subida*, l. I, c. XII, donde el Santo explica la *noticia amorosa* habitual. A primera vista parece el texto concluyente; pero no hay que olvidar que en el crecimiento de las virtudes infusas o sobrenaturales la repetición de actos influye, y muy eficazmente, pero no como causa generadora, sino dispositiva, que llama la operación del Espíritu Santo. Este es la verdadera y propia causa de las virtudes infusas, sin que se pueda negar la grandísima importancia de nuestros actos. A favor de esta interpretación abogan palabras como estas del mismo capítulo: «Aunque duermo yo, según lo que yo soy naturalmente, cesando de obrar, mi corazón vela, sobrenaturalmente elevado en noticia sobrenatural». El capítulo XIII le parece contundente en favor de su tesis (187). Lo hemos leído, y a la verdad hemos de decir que renunciamos a entender nada del Santo, si esa afirmación no es verdadera en sentido contrario.—¿La mística es necesaria, según San Juan, para la santidad, y es el coronamiento normal de la ascética? El P. Cris. afirma, contra la *escuela moderna*, que no. Sobre este punto creo que se confunden dos cosas que sería preciso distinguir mejor: la *substancia* de la vida mística, que es la vida de los dones del Espíritu Santo, y *determinados modos* de vida contemplativa, esos precisamente, que, a causa de sus manifestaciones más salientes, son más conocidos. Dentro de la unidad específica de las almas, hay en ellas tantas diferencias de fisonomía como en los rostros humanos; y dentro de la unidad específica de la acción del Espíritu Santo en esas almas, hay también tanta variedad como en las mismas almas. La gracia se amolda al modo de ser de la naturaleza. La prueba nos la ofrecen las vidas de los santos. A la luz de esta distinción sería fácil explicar los diferentes textos de San Juan y de Santa Teresa, y las realidades que la experiencia suministra.—Estas mismas consideraciones creo que se deben aplicar al *sobrenatural moral* que el P. Cris. estudia en las páginas 239 ss., en el cual se olvida del *sobrenatural carismático*, y así mismo de esos variados modos que caben dentro del *modo sobrehumano* propio de los dones.—Grandemente nos admira la admiración que el P. Cris. manifiesta ante la alta noticia de la fe que San Juan nos da en aquellas frases: «Dios es la substancia de la fe y el concepto de ella»; «la fe nos da y comunica al mismo Dios». El contenido de tales expresiones es ni más ni menos el que declara Santo Tomás en II-II, q. 1, al tratar del objeto de la fe, que, según él, es la *Verdad primera en sí misma*, la que nos hará dichosos en el cielo con su plena posesión.—El P. Cris. nos dice (p. 105) que «la mística es la floración de la dogmática, y, que sin saberse la *Summa* de memoria, es imposible comprender la *Subida* y el *Cántico espiritual* en la relación científica». Nosotros añadimos también la *Noche oscura*.

Damos estas observaciones, como botones de muestra, teniendo ante los ojos los privilegios de la menor edad que en el prólogo nos recuerda. Estamos seguros que podrán serle de más provecho que una serie de ditirambos en los comienzos de su prometido-

ra carrera científica. Y para terminar esta ya larga nota, me atrevo a aconsejarle que deje esas observaciones generales de psicología racial. Por ejemplo la de la p. 16, si quiera porque los franceses han dado tantas muestras de estima por San Juan de la Cruz. Por esta misma razón desearíamos que lo que en la p. 478 dice del P. Arintero fuera inspirado en mayor espíritu de ecuanimidad y completo olvido de las contiendas pasadas. Los que le conocieron a fondo saben cuán lejos estaba de merecer los juicios que el P. Cris. expresa en las pocas líneas que le consagra. Además que el espíritu de contienda no es nada favorable a la adquisición de la verdad, y menos en Teología mística.

FR. A. COLUNGA.

La predicación contemporánea.—La Libertad.—El Milagro.—El Espiritualismo, por el P. Fr. Luis URBANO, O. P.—Conferencias predicadas en la iglesia de San Ginés, de Madrid, en las cuaresmas de 1927, 1928 y 1929.—Bruno del Amo, Editor. Toledo, 72.—Madrid.

Muy tarde llegamos con la noticia para nuestros lectores de que las tres series de conferencias predicadas por el P. Urbano en San Ginés de Madrid durante tres cuaresmas consecutivas (caso único, al parecer, en el historial ya glorioso de esta institución) han sido publicadas en tres volúmenes. Las de una serie, *El Milagro*, las ha reseñado ya en cuanto a su parte doctrinal LA CIENCIA TOMISTA. Alguno de esos volúmenes se ha publicado a instancias de los oyentes y aun de otras personas de aquende y allende los mares que, si no le oyeron, conocen de sobra al orador para no sospechar que en ellas haya proyectado el ilustre dominico la vasta cultura que atesora y que él sabe verter copiosamente en sus sermones como en sus escritos, realizándola artísticamente con las ricas preesas de la poesía que sin esfuerzo le suministra su nunca exhausta imaginación.

Una vez que la prensa madrileña y aun la de provincias nos dijeron ya a su debido tiempo la opinión favorabilísima del público acerca de la labor oratoria del P. Urbano en San Ginés, quizás debiéramos abstenernos de formular un nuevo juicio sobre el valor doctrinal y literario de estas tan aplaudidas conferencias, encomendando a nuestros lectores que las adquieran y lo formulen ellos mismos, relevándonos de la tarea de críticos, en este caso un tanto enojosa, no sólo por tratarse de un orador de la propia familia, sino también, y esto es más grave, porque, a despecho de todas las brillantes cualidades de nuestro ilustre hermano de hábito, disintimos en puntos muy sustanciales del peculiar criterio y estilo que resaltan en estas conferencias, y no podemos ocultar que hallamos en ellas deficiencias que no nos parecen leves. Pero al pensar que esta misma empecatada pluma mía ha mostrado en más de una ocasión su libertad y desenfado señalando lunares y defectos de que, en nuestro sentir, adolecían las producciones de otros autores, la justicia nos impone el deber de decirle aquí algo al P. Urbano.

Notamos primeramente en sus conferencias cierto *oportunismo* exagerado, al que supedita y sacrifica todas sus facultades, y que corre peligro de ser interpretado por los oyentes como un afán de *efectismo*, lo cual puede impedir gran parte del fruto de la palabra divina. ¿Quién va a negar, ni a dudar siquiera, que la *oportunidad* en la elección de los temas, del estilo y entonación con que deben desarrollarse, y hasta del lenguaje que el orador debe adoptar para interesar a sus oyentes, captar su atención y apoderarse de sus almas, es una dote necesaria y fundamental del predicador, sin la cual será siempre muy escaso el fruto de su trabajo?—Pero lo que yo llamo *oportunismo* en este caso es la exageración de esa nota, que puede llevar al error práctico de erigir al público (más indocto en esta materia que en cualesquiera otras) en juez y maestro supremo de una función sagrada y de esclavizarse a él, en mayor o menor grado, para decirle las cosas que a él le gusta oír y de la manera que a él le place escucharlas, a fin de que quede entusiasmado y complacido.

De aquí proviene otro defecto: que, sin parar mientes en que la mayoría de los auditores adolecen de un palpable analfabetismo religioso y filosófico, se pretende que las conferencias tengan aires de científicas, sin llegar a serlo de verdad; y para eso hay que rellenarlas de nombres de escritores y sistemas heterodoxos rápidamente enumerados, refutándolos, por todo razonamiento, con una metáfora deslumbrante, o, cuando más, con una razón sólida, pero tan someramente indicada, que aun los oyentes mejor preparados no llegan a comprender la fuerza de la refutación, quedando en cambio todos, eso sí, aturridos por la facundia y erudición del orador.

A producir este efecto concurre la sobrecarga abrumadora de literatura (símbolos, metáforas, descripciones, golpes de ingenio, exuberancias poéticas), con una casi total ausencia de inspiración literario-bíblica, lo cual por una parte impide, en vez de favorecer, la pronta y clara percepción de las ideas, tan necesaria en los que escuchan un discurso, so, y por otra parte humaniza demasiado el estilo de la sagrada oratoria, equiparándolo al de cualquier otro discurso de género profano, del que *toto caelo* y específicamente se diferencia.

De todos estos lunares podríamos ofrecer sendos ejemplos en las magníficas conferencias que hoy presentamos y vivamente recomendamos a nuestros lectores y hasta a nuestros alumnos de Elocuencia Sagrada. Pero ya es muy larga esta nota, y, muy a pesar nuestro, tenemos que disistir de hacerlo.

Al fin, cierto es que sólo a los grandes oradores pueden ponérseles estas o análogas tachas, porque sólo ellos, y nunca los mediocres o los vulgares, han de tener, siquiera, los defectos de sus grandes cualidades.

FR. M. G. CEBALLOS.

Prof. Daniele M. CALLUS, O. P., S. T. M.—**Un illustre sengleano del seicento P. Gio. Matteo Rispolls, O. P.**—(Estratto dall' *Archivum Melitense*, Vol. VIII, N.º 1, 1929). Págs. 30, en 8.º mayor. «Empire Press» Valletta, Malta, 1929.

Con gran copia de documentos, tomados principalmente del manuscrito núm. 70 conservado en el Archivo del convento dominicano de Notabile, escrito por el P. F. Azopardo, O. P. y que lleva por título *Descrittione dei tre Conventi che l' Ordine dei Predicatori tiene nell' Isola di Malta*, ha compuesto el P. Callus la biografía del gran teólogo dominicano Rispolls, cuya actuación en las Controversias de Auxiliis le hace interesante para la Historia de la Teología. Su obra principal lleva por título: *Status Controversiae Praedefinitionum et Praedeterminationum cum libero arbitrio*.

Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph. Eine Untersuchung seiner Seelenlehre im *Speculum maius*, von Dr. Ludwig LIESER (Forsch. zur Gesch. der Philosophie und der Pädagogik III, 1).—Leipzig, F. Meiner, 1928; en 8.º, X-204, mk. 10.

Lieser hace un cuidadoso inventario de los autores citados en los libros 23-27 del *Speculum naturale*, relativos al alma. He aquí los más notables: Aristóteles, S. Agustín, Guillermo de Conches, Hugo de S. Víctor, Alejandro de Hales, la cuestión disputada *De Veritate* de Santo Tomás (lo que permite fijar la fecha de la composición del *Speculum naturale* hacia el 1260), y principalmente Juan de La Rochelle y Alberto Magno. Por el modo de utilizar esas fuentes deduce Lieser que Vicente de Beauvais siente marcada simpatía por el agustinismo, aun cuando preste favor a muchas tesis aristotélicas introducidas por Alberto Magno. Resultaría más interesante el estudio de Lieser si diese a conocer las fuentes de los 87 textos agrupados bajo el título del *auctor*.

En la segunda parte analiza Lieser el tratado del alma, en sí misma considerada y

en sus potencias, compuesto igualmente de citas y extractos de autores, entre los que figuran de un modo especial Juan de La Rochelle y Alberto Magno.

Aunque la obra de Vicente de Beauvais sea la labor de un compilador, no deja por eso de tener verdadera personalidad filosófico-teológica. Pues el orden sistemático de toda esa serie de extractos y de citas suponen un sistema, aunque imperfectamente expresado. Vicente no es un enkiridionista, es un organizador.

De Freudismo, Monologium die 30 septembris, anni 1929, in Seminario conciliari barcinonensi, pro solemnibus studiorum inaugurationibus habitum, a Doctore D. Eduardo Román et Moragas, presbytero in eodem Seminario professore. Págs. 29, en 7.º—Eugenio Subirana, Puertaferri, 14, Barcelona. 1929.

A grandes rasgos y muy conforme con la naturaleza de un breve discurso describe el Dr. Moragas el origen y naturaleza del freudismo, dedicando a continuación buena parte del discurso a refutar ese sistema psicológico.

Das Verhältnis Jahn Locke's zur scholastik. (Veröffentlichungen der Alb. Magn.—Akad., II, 2), von Dr. A. TELLKAMP, S. V. D.—Münster i. W., Aschendorff. 1927. En 8.º, págs. VIII-124, mk. 5.

Los historiadores de la Filosofía aún no han determinado bien los orígenes de la filosofía de Locke. El filósofo inglés tiene puntos de contacto con Bacon, Hobbes, Descartes, la escuela racionalista y platónica de Cambridge, la escolástica y de un modo notable con la tendencia nominal ockhamista de la época. El Dr. Tellkamp intenta con el presente trabajo contribuir a la solución de ese problema de la Historia de la Filosofía. Y a nuestro juicio ha realizado el Dr. Tellkamp su intento, de un modo muy conforme con la Historia y con la Filosofía.

Después de haber expuesto cómo la lógica formalista de Ockham dominaba sobre todas las universidades inglesas y se daban al problema de las universales soluciones muy diferentes, el autor nos hace ver la viva oposición de Locke al método dialéctico aplicado a la enseñanza de la Filosofía. Pero esa oposición no le sustrajo a las influencias avasalladoras de las doctrinas escolásticas. El realismo y el nominalismo han dejado profundas huellas en su obra filosófica, pero el nominalismo de un modo más señalado. El Dr. Tellkamp prueba la realidad de esa influencia por una comparación escrupulosa de las doctrinas de Locke con las doctrinas de los escolásticos nominalistas y realistas. Hay que añadir a esas influencias la ejercida por el método empírico de las ciencias naturales, la filosofía cartesiana y sus creencias cristianas. Pero, a juicio del doctor Tellkamp, es inútil buscar un sistema único que organice todas esas influencias.

En general, concluye el autor, Locke depende de la antigua escuela, y de un modo especial del nominalismo tal como corría en su tiempo.

El trabajo del Dr. Tellkamp además de arrojar mucha luz sobre el problema que estudia, contribuirá, sin ningún género de duda, a dar a conocer, una vez más, la continuidad que existe entre la filosofía antigua y la filosofía llamada moderna, a la cual no es muy inexacto nombrarla hija del nominalismo escolástico, por lo que a las doctrinas se refiere.

FR. J. HEREDIA.

Böle KORNÉL, O. P.: **Spanyol Földön** (Por tierra española). Utirajz. Páginas 472 en 8.º Budapest. Stephaneun Nyonda és Könyvkiadó R. T.

El P. Cornelio Böle, dominico de la provincia austro-ungárica, que en el año 1926 asistió al Capítulo General que la Orden celebró en Ocaña, nos ofrece en este hermoso volumen, espléndidamente ilustrado, un relato de su viaje por España y las impresiones que su alma recibía al contemplar este mundo, por él visto en espíritu de lejos y que, al verlo en la realidad, encontraba muy más bello que lo había representado en su fantasía. Los úngaros que lean la obra del P. Böle sin duda que quedarán con gratísima impresión y con deseo de visitar a España. La obra va además, enriquecida con una introducción del hispanista Albino Körösi, que es un resumen de la historia cultural de España.

FR. A. C.

Anales Salmantinos. Nueva contribución al estudio de la Lirica salmantina. Vol. II. Por el P. Luis GETINO, O. P. Imp. de Calatrava. Salamanca. 1929.

Espigando en códices y cartapacios desconocidos o poco explorados atropó, con ágil y experta mano, el P. Getino múltiples y valiosos elementos para formar este libro interesante, aventador de muchas brumas que amontonaron sobre la cultura española la pedantería del siglo XVIII y el pesimismo encanijado del XIX. Es también atractivo y luminoso revelador de valores poéticos pertinentes a la escuela salmantina.

Hoscós y malhumorados los viajeros y corredores de la *leyenda negra*, dentro y fuera de casa, mirarán este libro, reverbero de los más fulgurantes para el centenario de Fr. Luis de León, y simpática y engolosinadora reviviscencia de la Universidad salmantina en el período más pujante de su fecundidad. No era la vida de aquellos cate-dráticos monótona, rectilínea, áspera y seca, como cardo agostado, a todas horas y por todas partes; ni vivían amurriadotes y celosos ante la visión perenne del escalofriante fantasma inquisitorial; ni el tipo, móvil y regulador de sus actividades intelectuales era arrastrar el microscopio, meter las pinzas y hundir el escalpelo en metafisiquerías vagarosas y centonescas.

Para dar vado a la fiebre renacentista que les salía a los pulsos, colgaban hopalandas y birretes de sabios, haciéndoles una linda y truhanesca morisqueta; cogían pellicos, embocaban zampoñas y, gorjeantes y saltarines, corrían «a la fértil ribera del sonante Tormes celebrado», donde «hay un bosque umbroso—a las eternas musas consagrado», que decía el vate dominico Encinas. En aquellas apetitosas umbrías, galanteadores madrigalescos cantaban a las Filis de tanta pegajosones y babosos como donceles primerizos las más de las veces, y las menos matreros cinedológicos estilo de los Tenorios más lagartos. No, no eran aquellos alpinistas del pensamiento hurones y asombradizos, y como tenían más que puntas y ribetes de jocosos y jaraneros, se encasquetaban aliguando una montera encascabelada y daban una razonable cantidad de respingos y zapatetas... poéticos. No podían faltar, y no faltan, en esta fotocopia de la vida universitaria, cantos desenfados y picantes a las andanzas de los maturrangueros estudiantes capigorriones.

El gustoso cultivo de los clásicos griegos y latinos y su imitación, bien está para despertar, guiar y alquitarar el gusto literario. Pero darle más valor que el meramente pedagógico y, sobre esto, hacer de ellos a manera de prado concejil en Literatura, caigo en la sospecha de que redunde en menoscabo de la personalidad literaria, que también es *sui juris et alteri incommunicabit*. «Cada uno en su propia casa, siendo hacendoso y cuidadoso, puede arreglárselas con los recursos que tiene a mano, vivir tan guapamente y campar por sus respetos como el más runflante de sus vecinos, sin copiarle el modo de andar ni pedirle un real prestado». Y con Pereda me entierren.

Por erratas noto: *Blas* contra *Fortuna* (pág. 176, nota); «La barba *ayuda* no más—

de cuanto salga de roma...» (pág. 361, v. 17. ¿Admite el Cronista de Salamanca estas transcripciones—si no son erratas—: *Doy higas a la fama...*» (pág. 119, estrofa 5); «la fruta de la Vera (de Plasencia, tan afamada y buscada entonces y ahora) (pág. 120, estrofa 8); «ella primero, él a zaga»» (pág. 316, v. 17)?

Y, pues, en los estadios históricos y literarios silla curul tiene el actual Cronista de Salamanca, en ella le dejo sentado.

FR. A. CARRIÓN.

Agredistas y Antiagredistas (Estudio histórico-apologético), por D. Zótico ROYO CAMPOS, Canón. del S. M. de Granada. Págs. 470 en 4.º Totana (Murcia) 1929.

Es el autor de esta obra un ferviente devoto de la V. María de Jesús. Ese fervor le llevó a escribir este libro, en que da rienda suelta a los entusiasmos de su alma. Como el título reza, la obra está dividida en dos partes. En la primera, «tras la Imagen veneranda de la Doctora agredana, que, posando sus plantas sobre alas de querubines, marcha con ademán de reina bajo las caricias de un sol resplandeciente, se adelantan en grandiosa comitiva, batiendo en las palmas ramos de laurel cortados en los vergeles de sus amores, los Pintores, Literatos y Poetas: luego a sus alcances, en grave plática muy en armonía con su dignidad profesional, camina esa pléyade *quam dinumerare nemo potest* de Doctores, Cabildos catedrales, Ordenes religiosas y miembros preclarísimos de la Santa Inquisición...: por el aire desenfadado y apostura marcial reconoceréis después a la Nobleza enaltecida hasta lo sumo por la presencia augusta de los Reyes y Emperadores: vienen más tarde los que hallaron silla en la mesa de los Príncipes, los Pastores de Israel, caídas majestuosamente sobre los hombros las ínfulas de Aarón» (p. 462 s.) Así nos resume el autor la primera parte de su libro, que más bien que *estudio crítico*, debió haber apellidado *panegírico*.

En la segunda parte ve el lector desfilar uno a uno los «espíritus entecos con virtutas de erudición y a troncos de crítica, generaciones flácidas, no encanecidas sobre la mesa del estudio, ni criados a los pechos de viejas bibliotecas», que «han osado salpicar la frente de esta humilde Religiosa y minar los plintos de ese alcázar roqueño, de esa mansión de paz y bienandanza, de esa Ciudad Mística pertrechada de defensas, cuyos cimientos se hunden en la tierra y cuyas almenas rematan en los cielos» (p. 13).

Por estas líneas se darán cuenta nuestros lectores, no sólo del estilo del autor, sino también de la disposición de su espíritu para estudiar la controversia sobre la venerable Agreda. No queremos decir que el fervor por una cosa sea obstáculo al estudio crítico de la misma, sino que esas manifestaciones de entusiasmo por una causa que no sea propiamente la de Dios, indispone los ánimos serenos para juzgar favorablemente la obra. Nosotros no somos de los agredistas, ni de los antiagredistas, sino de los neutrales. Tenemos una alta estima de las virtudes de la V. y de sus talentos de escritora. Pero creemos que la Ciudad Mística de Dios hay que estudiarla con ánimo más sereno, con criterio más altamente teológico, sin pretender canonizarlo todo en ella, ni condenar la obra como una superchería, porque no se pueda admitir que todo en ella sea divino. La doctrina de la fe, hondamente sentida, la sincera piedad que se comunica a todo lector dócil, es cosa sin duda salida de un alma santa y que había recibido de Dios el don de comunicar a los demás lo que sentía.

Pero estas cosas van envueltas en elementos humanos, los cuales quisiéramos que se los juzgara con el criterio de S. Juan de la Cruz y con el criterio que la misma Venerable las juzgaría, como simples vehículos humanos de esas cosas divinas. La lucha narrada por el Sr. Royo se riñó en torno a estos dos aspectos, no debidamente distinguidos, y en la falta de discreción para distinguirlos podrá estar el peligro que, según el mismo autor, ven algunos directores espirituales en la lectura de la C. M. de Dios.

FR. A. COLUNGA.

Cancionero de Jorge Manrique.—Poesías del P. Arolas.—Guzmán de Alfarache, t. IV, de Mateo Alemán.—Diálogo de Mercurio y Carón, por Alfonso de Valdés.—Guía de Pecadores, por el V. Fr. Luis de Granada.—Ediciones de «La Lectura». Madrid. 1929; 5 ptas. cada tomo.

Acertado anduvo el Sr. Cortina al describir largo y tendido en el Prólogo el ambiente social y familiar en que se desarrolló la vida ajetreada de Jorge Manrique: es medio eficaz para meterse en el temperamento literario de ese prerromántico que, guerreando desde que le apuntó el bozo hasta la muerte en contiendas civiles y de campanario, faltóle tiempo y quietud para ser original en los argumentos, linar las composiciones y meter en moldes plásticos la inspiración poética. La influencia de Gómez Manrique y la de otros poetas la destaca el prologuista con sagacidad.

Fruto poético a media sazón es Manrique desaforado, truculento y procaz en las poesías satíricas; aniñado, pedigüeño, y no platónico en las amatorias, y el pesimismo, un si no es infantil, le arranca hasta herejías. La gloria literaria de Manrique estriba en las traídas y llevadas «Coplas por la muerte de su padre», de las que dijo el P. Mariana que eran «trobas muy elegantes, en que hay virtudes poéticas y ricos esmaltes de ingenio y sentencias graves a manera de endechas». Pese a este y a otros ditirambos, mi parecer es que el dolor en ellas manifestado tiene mucho de cerebral y las reflexiones que encierran pecan de adocenadas y académicas.

La presente edición trabajada con diligencia, aún adolece de erratas no registradas en la fe de erratas, por ejemplo: «Cin del Nielo Tholomeo=Nin del Cielo Tholomeo» (pág. 58); «pronombre átomo=pronombre átono» (pág. 99, nota); el «consistentes» del v. 208 queda subsanado en la nota correspondiente. *Cava* (v. 107) es foso y en ese sentido se toma en la misma estrofa y en otras. Los vv. 253 y 254 me parece deben ponerse así: «Tiénelas en cargo Bondad—cativólas Hermosura» y el v. 299 «O si aquestas mis prisiones...», pues viene mejor al sentido que «passiones» y parece exigirlo el contexto de las subsiguientes estrofas. Las etimologías latinas son en general de poco fuste y el prologuista dice que nacen: de *taliare*, tajar; de *calceus*, calza; de *deportare*, deporte; de *alid*, al, etc.

—Las excelsas calidades poéticas de Arolas malbaratáronlas de consuno el Romanticismo naciente en España, el periodismo político, la asidua lectura de Horacio, Tibulo, Ovidio, Cátulo y románticos de aquende y allende el Pirineo, y, en especial, aquellos malaconsejados amigos que le forzaban a escribir de una sentada sendas poesías religiosas, amatoria, caballerescas y orientales, como si la obra poética se midiera por metros o por kilos de cuartillas. Todas esas concausas forzosamente le restaban tiempo para madurar los argumentos serios y desarrollarlos en su integridad y abrían amplio y andadero cauce a las perfumadas, irisiadas y untuosas aguas de temas amorosos, caballerescos y orientales, tan propicios al sentir impetuoso e irrestante de ensueños y fantasmogorías y paralogismos.

Tengo para mi capilla que la erotomanía de Arolas era más cerebral que cardíaca, y que para la fantasía incoercible del vate escolapio eran esos temas a manera de mortero poético con el que repellar los intersticios de sus composiciones.

Las poesías acotadas por Lomba y Pedraja no son las mejores de Arolas, sobre cuyos alifafes morales y desventuras ya se ha campaneado bastante. Quede en paz la memoria del religioso y, si el cuerpo lo pide, conviértanse en afrecho los huesos del escritor.

—En el IV tomo de la afamada novela picaresca, transcripto con esmero y tino, hándese deslizado al prologuista, Sr. Gili y Gaya, algunas cosillas que van anotadas a renglón seguido.

¿A qué buscar en diccionarios extranjeros la equivalencia de palabras castizas castellanas, cuyo significado dan los españoles? Estimo más obvio el sentido que de la edi-

ción de 1615 va en la nota a la línea 9 de la pág. 84; en la pág. 179, línea 2, se debe sustituir *terreno* por *terrero* de puntería, o sea, espaldón de tierra en el que se embotan los proyectiles en el tiro al blanco; el recenar (pág. 104, lín. 11) es renovar; dar batería equivale a importunar, moler con ruegos para que se acceda a un deseo o petición. Y porque las primorosas ediciones de «La Lectura» van principalmente a manos de hispanófilos, urge más el cuidado en la puntuación e intercalado de palabras que falten en los originales. Así propongo la siguiente puntuación, entre otras: «...ni el rico es rico, ni el pobre, pobre» (pág. 175, lín. 14; «...causa o razón que sea, como no nazca...» (pág. 191, lín. 6). En la línea 14 de la página 175 hay que intercalar *los* en el párrafo que dice: «A ricos dió los bienes temporales...»

—Las cláusulas del testamento limpian la fama religiosa de Alfonso de Valdés, tan ennegrecida por sus libros en los que aparece como reformador o reformista de todos los demonios. Como a su amigote, el murranguero Erasmo, duérnese la pluma describiendo con arterias de vulpeja los defectos de toda clase de fieles y pasa la raya ortodoxa en lo tocante a la vida espiritual y prácticas piadosas. Ejemplo es Valdés de que el trato sostenido con los picados de herejía pone en el deslizadero a cuantos no llevan bien enraizadas las ideas filosóficas y teológicas y las prácticas virtuosas. Fray Francisco de Vitoria buenas migas hacía con el escritor roteradanense y nadie, discutiendo a derechas dejará caer sobre la ortodoxia del egregio Dominico las tildes que cayeron sobre la de Erasmo.

La censura eclesiástica del Dr. Vélez, que va al final del «Diálogo de Mercurio y Carón», precisan leerla y meditarla los que se metan por las páginas de este libro, si quieren preservarse de la influencia morbosa que exhalan los sofismas del Diálogo este.

El menguado conocimiento que al presente hay de la estilística y lexicografía castellana, está pidiendo un Vocabulario para la certera inteligencia de esta meticulosa edición en la que, el laudable afán de transcribir ad pedem literae los textos consultados y compulsados por el Sr. F. Montesinos, origina defectos en la grafía, que evidentemente han de achacarse a copistas e impresores. Así: galea y galera (9); paziguar y apaciguar (11); levar y llevar (120); assaltear y saltear (179), de ambas maneras están impresas en líneas casi tangentes. A la frase: «Auctor de paz (pág. 83) le falta el artículo *la* y el ca (u) puzado de la pág. 148, en capuzado».

El «Diálogo de Mercurio y Carón» tiene caracteres de «Memorias» y gran parte debió de escribirse cuando reteñían en los oídos del autor los pasos de los acontecimientos que relata. Vaya por muestra: «Pues *ayer* fueron a palacio del Emperador...» (página 146); «Despedidos que se hovieron del Emperador los embaxadores... *esta mañana* vinieron a palacio...» (161).

—Los bibliófilos agradecerán al Sr. Martínez de Burgos el que a poco costo se hagan con la depurada edición de la primitiva «Guía de pecadores», cuya inclusión en el Catálogo de los libros prohibidos en 1559 obedeció a que «o por contener cosas que aunque los tales autores píos y doctos las dijeron sencillamente y en el sano y católico sentido que reciben, la malicia destos tiempos las hace ocasionadas para que los enemigos de la fe las puedan torcer al propósito de sus dañadas intenciones», como se estampó en el Catálogo impreso en Madrid en 1583. Añádase a esto que la suspicacia malevolente de Valdés hizo hincapié en que la primitiva «Guía de pecadores» llevaba romanceados muchos textos del Nuevo Testamento y el *Sermón del Monte* entero, que tradujo el doctor Constantino e incluyó Granada en 1556 cuando el citado doctor era tenido por católico. Pese a la prohibición de Valdés, la «Guía de pecadores» primitiva siguió imprimiéndose traducida al italiano, francés, japonés y griego moderno.

Si Cano, uno de los censores de oficio, pedía licencia «para comunicar con otro hombre docto y prudente», mal podía Granada saber a ciencia cierta el temporal que corría su obra. Las frases equívocas y las incorrecciones estilísticas de la primera Guía de pecadores, efecto son, a mi manera de ver, de que fué escrita en los ratos libres que a

Granada dejaban libres la dirección y vigilancia de las obras del convento de Badajoz.

Cotejando esta edición con la del P. Cuervo, saltan algunas discrepancias estilo de las que siguen. En la edición del P. Cuervo los epígrafes de los capítulos van sobre el número ordinal y debajo en la de Martínez; ésta en las páginas 115, 201, 213 divide de distinta manera párrafos de aquélla en las páginas 50, 96, 103; la grafía también varía: carnage, villota, fabla (M. págs. 108, 112, 123) = carnaje, billota, fábula (C. págs. 46, 48, 54)... Otras discrepancias entre ambas ediciones las achaco a erratas, que por honor de la tipografía española hay que cuidar no salgan en impresiones tan solicitadas como las de «La Lectura».

No caen sobre el prologuista estas sus palabras: «...Granada nos había de regalar más adelante con el mismo (libro de la Guía de pecadores) que han leído siempre, y ojalá leyesen mucho más, los católicos españoles», pues, a fe, que empapado aparece en la lectura reposada de las obras que «hacen de fray Luis de Granada una maravilla de literato, un ejemplar de teólogos y un modelo de maestros vulgarizadores».

FR. A. CARRIÓN.

La Numismática Española en el reinado de Felipe II. Discurso leído en la solemne distribución de premios del R. C. de Alfonso XII de El Escorial, verificada en el curso 1927-1928 por el P. Arturo GARCÍA DE LA FUENTE, (O. S. A.), prof. en el mismo Colegio. Págs. 162, en 4.º R. Monasterio de El Escorial. 1927.

La materia del discurso, con ser tan restringida, resulta amplísima por la multitud de monedas que corrían en los vastos dominios de la monarquía de Felipe II, donde cada región, y a veces cada ciudad, tenía derecho de acuñar moneda. El P. de la Fuente trata de las monedas «desde el punto de vista artístico, iconográfico e histórico, siguiendo el orden cronológico respectivo en cada uno de los metales en que se acuñaron las monedas de cada Estado, comenzando por las nacionales y continuando por las coloniales americanas, regionales de la península, italianas, flamencas, borgoñonas, portuguesas e inglesas, a que seguirán, como apéndices, una breve relación de las medallas de proclamación y conmemorativas, de éstas sólo las acuñadas por los artistas italianos con el busto del Rey». Todo ello ilustradas con ejemplares escogidos de las diversas monedas. A este estudio se añade algunos artículos sobre el Rey como coleccionista y sobre Antonio Agustín y Arias Montano, mas un apéndice sobre la moneda española en el curso de la historia.

FR. A. COLUNGA.

LIBROS RECIBIDOS

JESÚS (Sta. Teresa de).—*Camino de perfección*. I Prólogo y notas de J. María Aguado. Ed. «La Lectura», Lagasca, 6. Madrid. 1929. Pr. 5 ptas.

THIBAUT (Dom Raymond).—*Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous*. Desclée de Brouwer et Cie. Rue des Saints-Pères, 76. París. VII. 1929. 595 páginas. Pr. 15 fr.

GUIRAUD (Jean).—*L'Inquisition Médiévale*. Bernard Grasset. Rue Saints Pères, 61. París. VII. 1929. Págs. 261. Pr. 12 fr.

GOUIER (Henri).—*Malebranche*. J. Gabalda et Fils. Rue Bonaparte, 90. París. VI. 1929. Pág. 319. Pr. 20 fr.

DAESCHLER (R.).—*Bourdaloue*. J. Gabalda et Fils, Rue Bonaparte, 90. París. VI. Págs. 320. Pr. 20 fr.

MESCHLER (Maurice), S. J.—*Le Livre des Exercices de S. Ignace de Loyola*. Ts. I-II-III, págs. 320, 322 y 400. Pr. de todos los tomos, 50 frs. P. Lethieulleux. Rue Cassette, 10. París VI. De venta en E. Subirana. Puertaferri-sa, 14. Barcelona. 1929.

GREDT (Josephus), O. S. B.—*Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. T. I, Lógica. Philosophia naturalis (XXIV-504 págs), pr. 10 mrs. T. II, Metaphysica. Ethica (XVIII-466 págs.), pr. 9 mrs. Herder. Friburgi Brisgoviae (Germaniae). 1929.

RICCARDI (Ambrosius).—*Praelectiones Philosophiae scholasticae ad mentem S. Thomae Aquin. Editae cura A. Testi*. Vol. I, Lógica. Ontología. Cosmología. Psicología, págs. 376. Vol. II: Theologia naturalis. Ethica. Jus naturale, págs. 254. Precio de los dos volúmenes, 28 liras. Librería editrice Religiosa. Vía dei Cestari, 2. Roma. 1928.

AIGRAIN (René).—*La Musique Religieuse*. (Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses). 1 vol. 236 págs. (12 × 19), 12 frs. Bloud et Gay, París. 1929.

MORINEAU (B.-M.).—*La Sainte Vierge* (Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses), 1 vol. (12 × 19) 220 págs., 12 frs. Bloud et Gay, París. 1929.

DIEKAMP (Dr. Franz).—*Lehrbuch der Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*. Band 1. 6., vermehrte und verbesserte Auflage. Aschen-dorff, Münster i. W., 1930. XIV, 380 S., RM. 9—10,75.

RICHARD LAQUEUR.—*Eusebius als Historiker seiner Zeit*. Oktav. X, 228

- Seiten. 1929. Verlag von Walter de Gruyter et Co., Berlin und Leipzig. RM. 18.
- FATTA (Michele).—*Lineamenti di Metafisica Generale*. Societa Editrice «Vita e Pensiero», Milano.
- HEBBEL (F.).—*Judit*. Tragedia en cinco actos. Estudio preliminar de J. Grau y Prólogo de R. Baeza. Edit. «Atenea». Serrano, 45. Madrid. 1929.
- FABO DE MARÍA (R. P.), A. R.—*Púlpito y Tribuna*. I, Panegíricos sagrados. II, Conferencias y Discursos. Gabriel Molina. Pontejos, 3. Madrid. 1929. Pr. 4 ptas. cada tomo.
- IDEM.—*La juventud de S. Agustín ante la crítica moderna*. Gabriel Molina. Pontejos, 3. Madrid. 1929. Págs. LXVII-446. Pr. 15 ptas.
- L' ASSOMPTION (R. P. Antolin de T. D.).—*Les Origines de l' Ordre de la très Sainte Trinité*, d' après les documents. Imprimerie de la Maison editrice de St. Cajetan, Rome, 1925.—S. Carlino, Via Quirinale, 23. Roma, 105.
- FAYE (Eugène de).—*Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Vol. II L' ambiance philosophique; vol. III La doctrine.—Librairie Ernest Leroux, Rue Bonaparte (VI) 28. 1928.
- Censo de Población de 1920*, tomo V. Resultados de la clasificación de los habitantes de España por su profesión. MINISTERIO DE TRABAJO Y PREVISIÓN. Servicio General de Estadística. Madrid, 1929. Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández; Libertad, 16 duplicado, bajo. Madrid.
- LEFIN (M.).—*Le Christ Jesus, son existence historique et sa divinité*. A la Librairie Bloud et Gay; Rue Garancière, 3. París VI.
- FONK S. J. (Leopoldo).—*Los milagros del Señor en el Evangelio*. Exposición práctica y exegetica. Traducción de la 2.^a ed. alemana por el P. Manuel Carceller, S. J.—Precio: 12 ptas. Editorial VOLUNTAD, Gaztambide, 3, Madrid. 1929.
- ZENOS (Andrew C.).—*The Plastic Age of the Gospel*. A Manual of New Testament Theology. The Macmillan Company, New York, 1927.—Dólares 2,75.

OBISPADO DE SALAMANCA 5.^a Januarius 1930.

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.

SALAMANCA.—Imp. de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado.